Münster.1931.№2 Theol.Diss

Die Stellung Kants zur christlichen Gottesverehrung

Dargestellt und kritisch gewürdigt unter besonderer Berücksichtigung des Gebetes

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde
der Hochwürdigen Katholisch-Theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität
zu Münster i. W.

vorgelegt von

Leo Drüke
Priester der Diözese Münster

Münster in Westfalen 1930

Druck der Westfälischen Vereinsdruckerei A.-G.

Referent:

Domprobst Prälat Prof. Dr. Mausbach

Korreferent:

Professor Dr. Stapper

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalts-Übersicht.

Seite

Literaturverzeichnis 4

I. Teil: Kant und die christliche Gottesverehrung. Darstellung . . 7

1. Kapitel: Vorfragen 7

§ 1. Wesen und Zweck der christlichen Gottesverehrung . 7

§ 2. Geschichtliche Voraussetzungen der Kantischen Auffassung 13

2. Kapitel: Die Begründung der Religion bei Kant 20

§ 3. Gott und die Glückseligkeit des Menschen 20

§ 4. Gott und die sittliche Gemeinschaft 33

3. Kapitel: Die Stellung Kants zur christlichen Gottesverehrung in ihrer Bedeutung für Gott 39

§ 5. Die christliche Gottesverehrung im allgemeinen . . 39

§ 6. Die christliche Gottesverehrung im einzelnen . . . 45

a) das Privatgebet 45

b) das gemeinsame Gebet und der öffentliche Gottesdienst 48

4. Kapitel: Die Stellung Kants zur christlichen Gottesverehrung als Gnadenmittel für den Menschen . . . . . .

§ 7. Die Gnadentat Gottes . . . . . .

§ 8. Das menschliche Bemühen um die Gnade . . . . .

5. Kapitel: Der christliche Kultus und die Offenbarung bei Kant

§ 9. Das Auslegungsprinzip der Offenbarung . . . . .

§ 10. Die Deutung einzelner Schriftstellen . . . . . .

II. Teil: Kritische Würdigung der Auffassung Kants . . . . . .

6. Kapitel: Die Gottesverehrung, eine Pflicht gegen Gott . .

§ 11. Die Grundlagen der Gottesverehrung . . . . . .

§ 12. Das Gebet, speziell das Bittgebet, und der äußere Kultus

7. Kapitel: Die Gottesverehrung in ihrer Bedeutung für den Menschen . . . . . .

§ 13. Gottesverehrung und Seligkeit . . . . . .

§ 14. Gottesverehrung und Sittlichkeit . . . . . .

8. Kapitel: Die Gottesverehrung, eine Grundforderung der Heiligen Schrift . . . . . .

§ 15. Der Offenbarungsbeweis . . . . . .

§ 16. Die Widerlegung des Kantischen Schriftbeweises . .

9. Kapitel: Kritik der Kantischen Gotteslehre . . . . . .

§ 17. Ihre geschichtliche Voraussetzung, der theologische Moralpositivismus . . . . . .

§ 18. Die unzulängliche Überwindung desselben bei Kant .

10. Kapitel: Kant und der theologische Neukantianismus . . .

§ 19. Albrecht Ritschls Anschauungen . . . . . .

a) Gott und die Natur . . . . . .

b) Gott und die menschliche Gemeinschaft . . .

§ 20. Wilhelm Herrmanns Auffassung . . . . . .

11. Kapitel: Schlußbemerkungen . . . . . .

Literatur-Nachweis.

Baeumker, Cl., Immanuel Kant in Hochland 1904, S. 576 ff.

Bender, W., Über den Religionsbegriff Kants in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (herausgeg. von Fichte). Halle 1872. Bd. 61 S. 39 ff. 157 ff.

Bohlin, T., Das Grundproblem der Ethik. Upsala-Leipzig 1923.

Cassirer, E., Kants Leben und Lehre. Berlin 1918.

Cohen, H., Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig 1919.

Diekamp, Fr., Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Bd. I u. II. Münster 1920.

Dyroff, A., Religion und Moral. Bonn 1925.

Eschweiler, K., Die zwei Wege der neueren Theologie. Augsburg 1926.

Fischer, C., Geschichte der neueren Philosophie. Bd. V. Heidelberg 1899.

Fröhlich, K., Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, herausgeg. von G. Wunderle, Heft 6/7). Würzburg 1925.

Fröhlich, K. F., Die Reichgottesidee Calvins. München 1922. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, herausgeg. von F. Heiler, Bd. 3.)

Goedeckemeyer, A., Kants Lebensanschauung in ihren Grundzügen. Kantstudien. Ergänzungsheft 54. Berlin 1921.

Grabmann, M., Thomas von Aquin. München 1912.

Groß, F., Im. Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Borowski, Jachmann und Wasianski. Berlin 1912.

Grünberg, P., Die reformatorischen Ansichten und Bestrebungen Luthers und Zwinglis inbezug auf den Gottesdienst in: Theologische Studien und Kritiken. 1888. S. 409 ff.

Guardini, R., Auf dem Wege. Mainz 1923.

Guttmann, J., Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung in: Kantstudien. Erg. H. 1. Berlin 1906.

Harnack, A. v., Die Reformation, in: Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, herausgeg. von Max Cornelius. Bd. 11 S. 1335 ff. Leipzig 1917.

Heiler, F., Das Gebet. München 1920.

Herrmann, W., Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879.

— Römische und evangelische Sittlichkeit. 2. Aufl. Marburg 1901.

— Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1908.

Hollmann, G., Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants. Altpreußische Monatsschrift. Bd. 36. H. 1/2. Königsberg 1889.

Jachmann, R. B., Prüfung der kantischen Religionsphilosophie. Königsberg 1800.

Jansen, B., Kant, der Religionsphilosoph der Aufklärung in: Stimmen der Zeit. Jahrgang 1922, 1. Heft, S. 1 ff.

— Der Kritizismus Kants (Katholischer Gedanke Bd. 12). München 1925.

— Die Religionsphilosophie Kants. Berlin 1929.

Kant, I., Kritik der reinen Vernunft (zit.: Kr. d. r. V.).
— Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.
— Grundlegung der Metaphysik der Sitten.
— Kritik der praktischen Vernunft (zit.: Kr. d. pr. V.).
— Kritik der Urteilskraft (zit.: Kr. d. U.).
— Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (zit.: Religion).
— Der Streit der Fakultäten (zit.: Str. d. Fak.).
(Sämtliche ob. Werke Kants nach Reklam-Ausgabe.)

Kant-Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages herausgeg. von der Universität Königsberg. Leipzig 1924.

Katzer, E., Kants Lehre von der Kirche in: Jahrbücher für protestantische Theologie Bd. 15, S. 134 ff.

Kapp, W., Religion und Moral im Christentum Luthers. Tübingen 1902.

Kleutgen, J., Die Theologie der Vorzeit. Bd. 1. 2. Aufl. Münster 1867.

Koppelmann, W., Immanuel Kant und die Grundlagen der christlichen Religion. Gütersloh 1890.

Lechler, V., Geschichte des englischen Deismus. Stuttgart 1841.

Lehmen, A., Lehrbuch der Philosophie. Bd. III: Theodicee. 3. Aufl. Freiburg 1912.

Lülmann, Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten. 1902.

Lütgert, W., Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Bd. I. Gütersloh 1923.

Mausbach, J., Die katholische Moral und ihre Gegner. Köln 1921.
— Die Ethik des hl. Augustinus. 2 Bde. Freiburg 1909.
— Die katholische Moraltheologie. Münster 1921 ff.
— Grundlagen und Ausbildung des Charakters. Freiburg 1920.
— Die Religion und das moderne Seelenleben, die Kirche und die moderne Kultur in: Religion, Christentum, Kirche, herausgeg. von G. Esser und J. Mausbach. Kempten-München 1929.
— Aus katholischer Ideenwelt. Münster 1921.
— Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre. München 1925.
— Dasein und Wesen Gottes. 1. u. 2. Bd. Münster 1929/30.

Messer, A., Immanuel Kants Leben und Philosophie. Stuttgart 1924.

Paulsen, F., Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1920.

Pfleiderer, O., Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Berlin 1879.

Przywara, E., Kantischer und katholischer Geistestypus. Stimmen der Zeit. Juni 1925.
— Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit in: Stimmen der Zeit. Jahrgang 54. 12. Heft.

Pribilla, M., Katholisches und modernes Denken. Stuttgart 1924.

Pünjer, B., Die Religionslehre Kants. Jena 1874.

Reininger, K., Kant, seine Anhänger und seine Gegner. Wien 1919.

Ritschl, A., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1. u. 2. Bd. Bonn 1910; 3. Bd. Bonn 1895.
— Unterricht in der christlichen Religion. Bonn 1886.

Sänger, E., Kants Lehre vom Glauben. Leipzig 1903.

Sell, K., Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik und Kultur. Leipzig 1908.

Schäder, E., Theozentrische Theologie. Bd. I. Erlangen 1925.

Schlund, E., Die philosophischen Probleme des Kommunismus, vornehmlich bei Kant. München 1922.

Schneider, A., Kants Auffassung vom Wesen und der Bestimmung des Menschen. Köln 1924.

Schreiber, Chr., Kant und die Gottesbeweise. Dresden 1922.

Scholz, H., Die Religionsphilosophie des Als-Ob. 1921.
— Die Religion im Systembegriff der Kultur, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1917 S. 230 ff.

Schweitzer, A., Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Freiburg 1899.

Simmel, G., Kant. Leipzig 1904.

Stählin, L., Kant, Lotze, Albrecht Ritschl. Leipzig 1888.

Stapper, R., Grundriß der Liturgik. 2. Aufl. Münster 1922.

Steffes, J. P., Religionsphilosophie. Philosoph. Handbibliothek Bd. IX. München 1925.

Steinbüchel, Th., Immanuel Kants Lebenswerk in: Bonner Zeitschrift für Theol. und Seels. 1924. Heft 1 S. 33 ff.
— Kant in der philosophischen Problematik der Gegenwart in: Hochland, Januar-Februar 1925.

Stockums, W., Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik. Freiburger Theol. Studien Heft 4. Frbg. 1911.

Straubinger, H., Die Religion und ihre Grundlage in der deutschen Philosophie seit Leibniz. Freiburg 1919.

Struker, A., Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Münster 1913.

Switalski, W., Kant und der Katholizismus. Münster 1924.

Ten Hompel, M., Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. Freiburger Theol. Studien Heft 24. Frbg. 1920.

Thomas v. Aquin, Summa Theologica (zit. S. Th.). Romae 1895.
— Summa contra gentiles. Taurini 1924.

Titius, A., Albrecht Ritschl und die Gegenwart in: Theol. Stud. und Krit. Jahrgang 1913 S. 64 ff.

Troeltsch, E., Das Historische in Kants Religionsphilosophie in: Kantstudien. Jahrgang 1904. S. 21 ff.

Vorländer, K., Immanuel Kant, der Mann und das Werk. 2 Bde. Lpz. 1924.

Weis, L., Der spekulative und der praktische Gottesbegriff Kants in: Theol. Stud. und Krit. 1904 S. 554 ff.

Weiß, H., Über das Wesen des persönlichen Christenstandes in: Theol. Stud. und Krit. Jahrgang 1881 S. 377 ff.

Wendland, J., Albrecht Ritschl und seine Schüler. Berlin 1899.

Willems, C., Kants Sittenlehre. Trier 1919.

Wirthmüller, J., Die moralische Tugend der Religion. Freiburg 1881.

Wittmann, M., Ethik. München 1923.

Wunderle, G., Grundzüge der Religionsphilosophie. Paderborn 1918.

I. Teil:

Kant und die christliche Gottesverehrung. Darstellung.

1. Kapitel.

Vorfragen.

§ 1. Wesen und Zweck der christlichen Gottesverehrung.

Die Religion oder Gottesverehrung ist diejenige Tugend, durch die wir Gott als unserem Schöpfer und höchsten Herrn die schuldige Ehre und Unterwerfung bezeugen. Die Ehre Gottes ist die Offenbarung seiner Vollkommenheit in den Geschöpfen, zumal im Menschen. Jemandem Ehre erweisen heißt: seine innere Güte im Geiste oder in Worten und Werken hochschätzen. Somit ehren wir Gott, wenn wir seine Vollkommenheit erkennen und anerkennen, denkend und wollend erfassen und so in unserem Geiste wiederspiegeln. Der Begriff der Ehre schließt an sich keine Unterordnung unter den Geehrten ein. Wir ehren tugendhafte Menschen durch Anerkennung ihrer Güte, ohne daß wir uns ihnen unterwerfen. Gott ehrt uns als seine Freunde und erkennt unsere sittliche Güte an, ohne sich uns unterzuordnen. Gott gegenüber aber muß unsere Ehrerweisung mit der gänzlichen Unterwerfung unter ihn, mit der Anerkennung der eigenen Nichtigkeit verbunden sein, und sie modifiziert sich so zur Verehrung, zur Ehrfurcht, zum Kultus, der die Gottesverehrung und den Gottesdienst in sich begreift.[1]) Somit ist der Kultus ein ausschließlich auf Gott gerichtetes Handeln und nicht etwa die religiöse Gesinnung, die unser sittliches Handeln begleitet und sich auch auf den Nächsten bezieht. Im weiteren Sinne bedeutet

[1]) Lessius, De iustitia et iure. Lib. II sect. VI cp. 36 dub. 1. „Objectum religionis est omne testimonium et signum, sive internum sive externum, quo divinam excellentiam cum quadam nostri submissione protestamur. Dico cum quadam nostri submissione quia non solum Deo debitum est, ut ipsius excellentiam testemur nude et abstracte, sed etiam ut eam testemur respectu nostri, profitendi nostram subiectionem et dependentiam ab ipso ut ait D. Thomas (qu. 81 a 3) et hoc ipsum nomen cultus insinuat, quod submissionem involvit. Unde religio utrumque profitetur: ac proinde non potest esse nisi in creatura et respectu sui principii."

Religion oder Gottesverehrung auch die Beziehung des moralischen Tuns auf Gott[2]), aber im eigentlichen Sinne umfaßt die Gottesverehrung nur die unmittelbare, ausschließliche Beziehung des Menschen zu Gott, und um diese Bedeutung handelt es sich, wenn im folgenden von Gottesverehrung oder Religion die Rede ist. Die Gottesverehrung erfolgt durch innere Akte, z. B. der Anbetung, des Dankes und der Bitte (cultus internus), sowie durch entsprechende äußere Akte (cultus externus). Diese Akte können von einzelnen erweckt werden (cultus privatus) oder sich auch in öffentlicher gemeinsamer Feier kundgeben (cultus publicus). Der Zweck des Kultus ergibt sich aus dem Zweck der Schöpfung überhaupt, der auf der Beziehung Gottes zur Schöpfung beruht.

In welchem Verhältnis steht nun Gott zur Schöpfung? Welchen Zweck hat er bei seiner Schöpfungstätigkeit? Man muß hier unterscheiden zwischen dem finis operis und dem finis operantis. Ersterer ist der einem Werk anhaftende Zweck, der mit ihm selbst gegeben ist, letzterer der besondere Zweck des Handelnden, der mit ersterem zusammenfallen kann, aber nicht notwendig zusammenfällt. Fragen wir nach dem finis operantis bei der Schöpfung, so kann er nur in Gott selbst liegen. Gott kann nicht durch etwas außer ihm Liegendes bestimmt werden; er ist sich selbst genug und ist in sich unendlich vollkommen. Nichts Geschöpfliches kann seine Vollkommenheit in irgend einer Weise vermehren. Nur um von dieser Vollkommenheit anderen mitzuteilen, also in freier Güte und Liebe, hat Gott die Welt geschaffen. Gott brauchte nicht zu schaffen, aber es gefiel ihm aus Liebe zu seiner Vollkommenheit, diese auch anderen, soweit möglich, zuzuwenden und in ihnen abbildlich darzustellen. Wenn aber Gott nach freiem Ratschluß schafft, so kann der Endzweck seiner Schöpfung nur in seiner Verherrlichung, in der Offenbarung seiner Vollkommenheiten bestehen (finis operis). Gott muß kraft seiner absoluten Wesenheit, auf die alles andere hin-

---

[2]) Thomas nennt diese Beziehung „sanctitas" im Unterschied von der „religio". „Sanctitas dicitur, per quam mens hominis se ipsam et suos actus applicat Deo; unde non differt a religione secundum essentiam sed solum ratione: nam religio dicitur, secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quae pertinent specialiter ad cultum divinum; sicut in sacrificiis, oblationibus et aliis huius modi: sanctitas autem dicitur secundum quod homo non solum haec, sed aliarum virtutem opera refert in Deum; vel secundum quod homo se disponit per bona quaedam opera ad cultum divinum. S. Th. q. 81 a. 7c.

geordnet ist, von seinen Geschöpfen verlangen, daß sie seine Vollkommenheit abbilden und so ihm äußere Ehre erweisen. Gott ist in seinem Schaffen frei, aber wenn er schafft, so tut er es nicht primär um der Geschöpfe willen, sondern um seine Vollkommenheit in ihnen zu offenbaren; nur diese kann Bestimmungsgrund und Endziel des göttlichen Willens sein. So haben die Geschöpfe das Endziel, Gott irgendwie ähnlich zu werden, die innere Herrlichkeit Gottes (gloria Dei interna) abbildlich darzustellen und so Gott zu verherrlichen (gloria Dei externa). Totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei.[3]) Die unvernünftigen Geschöpfe verherrlichen Gott objektiv durch ihr Dasein und ihre natürliche Entwicklung. Insofern heißt es Ps. 18, 2: Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum.

Die vernünftigen Geschöpfe haben die Fähigkeit, Gott nicht nur durch ihr Dasein und die Entfaltung ihrer natürlichen Anlagen, sondern auch formell, d. h. mit Bewußtsein und freiem Willen zu verherrlichen. Sie sind durch ihre Seele und deren Vermögen, das Erkennen und Wollen, ein Abbild des göttlichen Wesens und können Gott nicht nur durch Betätigung ihrer Kräfte, dadurch daß sie das Wahre erkennen und das Gute tun, ähnlich werden, sondern haben auch die Möglichkeit, Gott selbst zu erkennen und zu lieben und so seine göttliche Vollkommenheit bewußt und frei in sich abzubilden und an ihr teilzunehmen. Darum haben sie auch die Verpflichtung zu dieser formellen Verähnlichung mit Gott.

Der Mensch ist nicht bloß eine „Spur" von Gottes Herrlichkeit, sondern ein „Ebenbild" Gottes, weil er dessen Vollkommenheit nicht nur überhaupt, sondern auch in ihrem Wesen, obwohl unvollkommen, nachbilden kann. Gottes Vollkommenheit besteht in der adäquaten Erkenntnis und Liebe seiner absoluten Wesenheit, und daher muß auch der Mensch Gott erkennen und unmittelbar lieben, wenn er Gottes inneres Leben darstellen, d. h. ihn verherrlichen will. Durch Erkennen der Wahrheit und durch sittliches Handeln allein kann der Mensch seine Ähnlichkeit mit Gott nicht erschöpfend zur Darstellung bringen, sondern hinzukommen muß die besondere Gottesverehrung, die einerseits die

---

[3]) S. Th. I. q. 65 a. 2c.

Erkenntnis Gottes als absoluten Wesens und andererseits die Anerkennung und liebende Umfassung seiner inneren Herrlichkeit in sich begreift. Je mehr der Mensch Gott erkennt und liebt, desto mehr spiegelt er die göttliche Seinsfülle wieder. Erst die bewußte und freie Anerkennung der göttlichen Vollkommenheit verherrlicht den Schöpfer im wahren Sinne. Die Natur als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes ist „ein Buch ohne Leser, ein Altar ohne Priester", wenn nicht die bewußte Gottesverherrlichung der Menschen hinzukommt und der Natur gleichsam die Zunge löst. Die unmittelbare Hinwendung der Menschen zu Gott ist die Vollendung des der Welt innerlichen Schöpfungszweckes.

Gewiß verherrlicht man Gott auch dadurch, daß man sich seinen Geboten unterwirft und ihn im Nächsten liebt, aber diese Anerkennung und Liebe Gottes kann für den Menschen nicht genügen. Sie ist einmal nicht möglich, ohne daß wir sie in besonderen, auf Gott allein gerichteten Akten immer wieder erneuern. Ferner sind wir im sittlichen Handeln nicht unmittelbar auf Gott bezogen, werden wir ihm noch nicht bis zum letzten Grade ähnlich. Die höchstmögliche Ähnlichkeit mit Gott erreichen wir erst in den Akten der besonderen Gottesverehrung, der religiösen Gottesliebe. Wohl liebt Gott auch die Menschen um seinetwillen, aber sein Wesen ist die Liebe, mit der er sich selbst umfaßt, und daher bilden wir sein Wesen am tiefsten in uns ab, wenn wir ihn unmittelbar um seiner selbst willen lieben. Es ist also unsere Pflicht, Gott durch besondere Akte der Unterwerfung und Hingabe ähnlich zu werden, nicht nur einen sittlichen Willensakt, sondern die ganze Person an Gott hinzugeben, uns nicht nur auf Gottes Gebot, sondern auf den persönlichen, lebendigen Gott selbst hinzuordnen.

Diese Pflicht der formellen Verherrlichung Gottes ist für den Menschen natürlich erkennbar. Mag sie auch dem Christen tatsächlich durch die Offenbarung vorgehalten werden, an sich ist sie eine Forderung der Vernunft. Die christliche Gottesverehrung beruht freilich nicht nur auf der Tatsache der Schöpfung, sondern auch auf der „Überschöpfung", auf der Erlösung durch Christus, und so erwächst uns Christen die Pflicht, Gott übernatürlich zu verherrlichen, ihn als Ursprung und Endziel alles Übernatürlich-Guten anzuerkennen. Wir sollen Gott nicht nur in Ehrfurcht als unseren höchsten Herrn, sondern ihn auch in übernatürlicher, formeller Liebe als unsern gütigsten Vater ver-

ehren. In der Liebe offenbaren wir seine Vollkommenheit in höchster Weise, werden wir mit ihm eins und ihm ähnlich wie ein Kind dem Vater, sind wir nicht mehr Knechte, sondern Freunde Gottes. Darum ist die unmittelbare Gottesliebe das Ziel aller Gottesverehrung, und sie ist immer gemeint, wenn im folgenden von Liebe zu Gott die Rede ist.

Wenn der Mensch auch in der Religion primär Gottes absolute Herrschaft anerkennt und seine Vollkommenheit bejaht, so empfängt er doch dadurch auch seine eigene Beseligung. Gerade in der rechten Unterordnung des Menschen unter Gott liegt die Entfaltung und Vollendung des menschlichen Wesens. „Gloria eius est salus nostra." Das Schriftwort „Deo adhaerere bonum est" [4]) will uns einmal darauf hinweisen, daß die Hingabe an Gott Pflicht ist, dann aber will es auch besagen, daß der Dienst Gottes reichen Segen bringt.

Jedes Ding wird dadurch vervollkommnet, daß es seinem übergeordneten Zweck eingeordnet wird. So muß der Leib der Seele dienen, wird aber auch dadurch veredelt. Diese hinwiederum muß sich Gott unterordnen, sie kommt aber auch dadurch zur rechten Entfaltung ihrer Anlagen. „Deo reverentiam et honorem exhibemus, non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil a creatura adjici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subiicitur: et in hoc eius perfectio consistit: quaelibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori." [5]) Diese Tatsache wird durch die menschliche Erfahrung bestätigt. Wenn der Mensch sich gänzlich Gott hingibt, dann stimmt er mit seinem Wesen zutiefst überein, dann ist er innerlich wahr, und nur die Wahrheit kann uns Ruhe und Freiheit geben. Wenn wir aber die objektive Zielrichtung auf Gott nicht auch zu einer subjektiven machen, so geht eine Spannung durch unser Leben. Darum kann der Mensch in keinem geschöpflichen Gut seine Ruhe finden, weil er in seinem tiefsten Innern anlagemäßig auf Gott bezogen ist. Man mag seinem Seelenleben eine andere Richtung geben, es schwingt solange unruhig hin und her, bis es sich auf Gott hinrichtet.[6])

Die Gottesverehrung besteht in der Anerkennung und formellen Liebe Gottes, in der Teilnahme an seiner unendlichen Vollkommenheit. Gerade darin liegt aber auch der letzte Grund

---

[4]) Ps. 72, 28. [5]) S. Th. II, 2 q. 81 a.7c. [6]) Aug. Conf. I 1.

für die menschliche Glückseligkeit und Vollendung. So geht beides Hand in Hand, die Verherrlichung Gottes und die Beseligung der Menschen. Diese kommen der göttlichen Lichtfülle umso näher, je mehr sie Gott verherrlichen. Indem wir von der Sonne der göttlichen Liebe bestrahlt werden, spiegeln wir deren Herrlichkeit wieder und werden von ihr selbst zu neuem Leben erweckt und entfaltet. Andererseits, wenn Gott seine Verherrlichung will, so will er damit auch das Wohl seiner Geschöpfe, will er sie an seiner Güte teilnehmen lassen, oder um im Bilde zu bleiben: wenn Gott will, daß die Sonne seiner Vollkommenheit in seinen Geschöpfen leuchte, will er damit zugleich, daß sie ihre belebende Wirkung an ihnen offenbare. Gott sucht seine Ehre in der Teilnahme der Geschöpfe an seiner Vollkommenheit. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas: „Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos.“ [7]) Der Nutzen, der aus der Gottesverehrung erwächst, liegt also auf Seiten des Menschen. Gott will seine Verherrlichung, was den Seinsgewinn angeht, nicht seinetwegen, sondern unsertwegen. Seine innere Ehre ist unendlich und kann durch die äußere Ehrung seitens der Geschöpfe in keiner Weise bereichert werden. Freilich will Gott seine geschöpfliche Ehre nicht primär des Vorteils wegen, der uns daraus erwächst, — dann würde ihn etwas Geschöpfliches bestimmen — sondern weil es sein Verhältnis zur Schöpfung fordert, daß der Mensch ihn als Endziel und Ursprung alles Guten anerkennt. So erweisen wir Gott einmal Verehrung um seiner selbst willen, um seine Güte zu offenbaren, sodann auch unsertwegen, um der Güte Gottes teilhaftig und so mit ihm vereinigt zu werden. Auch der Ruf nach Gnade ist also Gottesverehrung, da wir hier unsere geschöpfliche Hilfsbedürftigkeit, Ohnmacht und Abhängigkeit von Gott als den Urgrund aller Gnaden und Güter anerkennen. Demnach „bezeichnet Kultus im allgemeinen jeden Akt der Religion, durch den der Mensch Gott als seinen höchsten Herrn anerkennt, ihm die schuldige Verehrung erweist und sein gnadenvolles Wohlgefallen zu erlangen oder zu vermehren sucht. Der Mensch erhebt im Kultakte seine

---

[7]) S. Th. II, 2 q. 132 a. 1. — W. Walther, Lehrbuch der Symbolik 52 entgegnet dem zitierten Satz des hl. Thomas: „Aber dannn ist ja nicht seine Ehre, sondern der Menschen Vorteil Gottes letztes Ziel.“ Aber wie oben bemerkt, will Gott seine Ehre unsertwegen nur im Hinblick auf den Vorteil, der daraus erwächst. An und für sich kann Gott seine Ehre nur seinetwegen wollen. S. Kleutgen Theologie der Vorzeit 409.

Seele zu Gott, auf daß er Gott anbete und verherrliche, dieser aber sich zu ihm huldvoll herablasse und ihn durch seine Gnade mit sich verbinde. Eine möglichst innige Vereinigung mit Gott ist das letzte Ziel alles Kults." [8])

§ 2. Geschichtliche Voraussetzungen der Kantischen Auffassung.

Um Kants Stellung zum Kultus zu verstehen, muß man auf seine Wegbereiter zurückgreifen, und da ist an erster Stelle Luther zu nennen. Mit ihm verliert der kultische Gottesdienst seine alles überragende Stellung. Wir dienen Gott nach seiner Lehre im sittlichen Handeln ebensosehr wie im Kultus. Es ist der gleiche Glaube, der uns in beiden Fällen beseelt.[9]) Der Glaube als religiöse Grundgesinnung ist der wahre Gottesdienst, mag er sich nun im sittlichen Leben oder im Kultus äußern. Damit tritt tatsächlich der Gottesdienst hinter dem sittlichen Handeln zurück, wenn er ihm auch prinzipiell gleichgeordnet ist. Er wird ein Mittel zum Zwecke, um den Nächstendienst zu befördern. Diese Anschauung kehrt bei Luther immer wieder. Der Gottesdienst ist keine Pflicht gegen Gott, nicht gefordert, um ihm die schuldige Ehre zu erweisen, sondern nur eine Frage des Bedürfnisses, um den Glauben, das unser ganzes Leben durchdringende religiöse Bewußtsein, zu erwecken. Die virtuelle religiöse Gesinnung ist so viel wie die aktuelle. Ihre Erweckung ist nur durch ein Bedürfnis bedingt. Darum gesteht Luther auch an vielen Stellen dem Kultus nur pädagogische Bedeutung zu für die Weckung und Erhaltung des Glaubens. Der Gottesdienst ist nur durch die Schwäche der menschlichen Natur gefordert und zumal für die Schwachen bestimmt. Diese können den Heilsglauben nicht durch die Lesung des Wortes Gottes in sich wecken und den einmal erfaßten nicht ungeschwächt bewahren.[10])

---

[8]) Stapper, Grundriß der Liturgik 1.

[9]) Luthers Werke, Erl. Ausg. 2. Aufl. Bd. 8 65 f.; vgl. 10, 109; 15, 40 f.; 22, 232.

[10]) Luth. Werke (Erl. Ausg. 1. Aufl.) 22, 156. — vgl. Rothe, Ethik Bd. IV, XVII. „Der äußere Gottesdienst gehört eigentlich unter das Gebot: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst." Der gemeinsame Gottesdienst ist die höchste wahrhafteste Vollbringung dieses Gebotes." vgl. A. v. Harnack, Die Reformation in Int. Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik Bd. 11 1917 S. 1344 f.: „Der Gottesdienst hat keinen besonderen Wert, um auf Gott einzuwirken; um Erbauung des Glaubens durch Verkündigung des göttlichen Wortes und gemeinsames Lobopfer des

Der Glaube des Starken bedarf keines öffentlichen Gottesdienstes. Ein solcher braucht höchstens der Erbauung des Nächsten halber, also zu einem sittlichen Zweck, am öffentlichen Gottesdienst teilzunehmen. Aus dieser Anschauung heraus verwirft Luther auch jeden äußeren Kult, der Gottes wegen geschieht, um ihm dadurch unsere Ergebung auszudrücken. Nur um die Wirkung des Wortes Gottes vorzubereiten und zu vertiefen, also lediglich der Menschen wegen, behält er einige liturgische Formen bei. „Bisweilen findet man es bei Luther so ausgedrückt, als ob das rein sittliche Verhalten zum Nächsten in Liebe und Dienstwilligkeit anstelle der kultischen Betätigung überhaupt getreten, letztere geradezu dadurch abrogiert sei." [11]) Jedenfalls bewegt sich sein Gottesdienst ganz allein in den Bedürfnissen des sittlichen Lebens. Aus ihnen empfängt er seine Nahrung. Der Mensch muß daher immer ein Bedürfnis nach sittlicher Tröstung mitbringen, um innerlich am Gottesdienst teilnehmen zu können. Die Gemeinde kann nur „jene Andacht in ihm steigern, zu der er einen ersten Anfang bereits mitgebracht haben muß; sonst geht er leer aus. Es gibt keine andere direkte Beziehung des seelischen Handelns auf Gott als die sich vollzieht in der Erfüllung aller Werke des irdischen, menschlichen und sittlichen Berufes aus der Tiefe eines an Gott sich hingebenden Herzens, also unter Gebet. So lehrte die Reformation alles sittliche Handeln, alles aus sittlichen Motiven fließende praktische Handeln, auch das alltäglichste und unscheinbarste, auffassen als einen ganz dirkten Gottesdienst. Damit war alle nur auf Beschaulichkeit und Erbaulichkeit, auf bloßes Beten und Sinnieren gerichtete rein religiöse Tätigkeit entwertet." [12]) Der Gottesdienst ist eine Hinleitung zum Nächstendienst und verliert mehr oder minder seinen Selbstzweck. Sein Inhalt wird ihm aus den Erfahrungen des sittlichen Handelns gegeben, nämlich durch das Bewußtsein seiner sittlichen Schwäche oder der Macht, die uns in Christo über alle Hindernisse des Guten zuteil wird. Für Luther ist ein Gottesdienst nur in Verbindung mit dem sittlichen Handeln in der Welt möglich zu dem Zwecke,

---

Gebetes handelt es sich allein, vor allem zur Stärkung des noch schwachen Bruders und der Erziehung der Jugend. Der wahre Gottesdienst ist das christliche Leben im Vertrauen auf Gott, die Treue im Berufe. Diesem Gottesdienst hat der öffentliche zu dienen."

[11]) Kapp, Religion und Moral im Christentum Luthers (Tüb. 1902) 35.

[12]) Sell, Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik und Kultur. 230.

für erfahrene Hilfe zu danken oder um Gnade zu bitten. Ein Gottesdienst ohne diese Beziehung, der rein im Lobe Gottes gründet, wie er uns im Chorgebet begegnet, ist ihm ein Unding. Nicht Gott als das summum bonum, sondern der Mensch in seiner Bedürftigkeit ist das Motiv der Gottesverehrung.[13]) Luther betrachtet zu sehr die eigene Nichtigkeit, freilich im Lichte der göttlichen Herrlichkeit, während der Kultus seinem Wesen nach Anerkennung der göttlichen Herrlichkeit im Lichte der eigenen Nichtigkeit ist. Die Erlösung und Begnadigung, die Tröstung des sündigen Menschen, steht für Luther im Mittelpunkte des Gottesdienstes, nicht die Freude des Menschen an Gottes innerer Herrlichkeit, welche dann freilich die Vergebung der Sünden einschließt. Nicht Gott als das höchste Gut in sich, sondern Gott als das höchste Gut für uns ist Gegenstand des Gottesdienstes. Darum ist das Gebet bei Luther nicht so sehr eine „ascensio mentis ad deum" als eine „levatio animae, desiderii et suspirii cordis". Das Lobgebet ist nicht ein Preisen der inneren Vollkommenheit Gottes, sondern ein Dankgebet für empfangene Wohltaten. Danken und Bitten sind die Wesensmomente unseres Gebetsverkehrs mit Gott. Dementsprechend will der gemeinsame Gottesdienst für Luther nicht Gottes Größe symbolisch zum Ausdruck bringen und uns dafür begeistern, sondern er dient lediglich der gegenseitigen Erbauung und Stärkung. Die Kirchengebäude stellen nicht die Ehre Gottes äußerlich dar als ein monumentales „sursum corda", ragen nicht als Denkmäler zur Ehre Gottes empor, um Gottes Größe aller Welt zu verkünden, sondern sind nur Versammlungsorte der Gemeinde, bloße Bethäuser. Was von den Kultusräumen gilt, das gilt auch von den Kultuszeiten. Der Sonntag ist an und für sich nur ein Ruhetag und damit auch der gegebene Tag für den Gottesdienst, aber er ist nicht an sich ein Tag des Herrn, ihm ganz geweiht, ein Wahrzeichen der Ehre Gottes für die Menschen. Ebenso wenig stellen die Feste des Kirchenjahres die Ehre Gottes in seinem Sohn Jesus Christus und seinen Heiligen dar, sie sind nur Gedächtnistage zur Erbauung der Menschen, zur Erinnerung an die Erlösungstat Christi. Diese ist nicht die Wiederherstellung der verletzten Ehre Gottes, eine einzigartige Verherrlichung des Vaters, näherhin der göttlichen Güte, Weisheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, sondern hat lediglich

---

[13]) Heiler, Das Gebet. 245.

die Erlösung des Menschen, die Wiederherstellung seiner gefallenen Natur zum Gegenstand. So betont Luther immer nur den begnadigenden, sakramentalen, nicht den latreutischen Charakter der Heilstat Christi; darum leugnet er den Opfercharakter der Erlösung und der heiligen Messe, der unblutigen Fortsetzung des Opfers Jesu Christi. Darum kommt er auch zur Verwerfung des äußeren Kultus, der ja innig mit dem Opfer in Verbindung steht, der selbst ein Opfer vor Gott sein und die Kräfte des Leibes und der Natur in den Dienst Gottes stellen will. An und für sich konnte ja auch Luther den Kult nicht entbehren, und man hat ihm innerhalb der eigenen Reihen zum Vorwurf gemacht, daß er dem liturgischen Bildungstrieb nicht gerecht geworden sei.[14]) Der Grund liegt darin, daß er mit dem Opfer auch dessen äußere Darstellung, den Kult, bekämpfte und somit auf ein wesentliches Element der Religion verzichtete. In derselben Linie liegt sein Kampf gegen die Orden, zumal die beschaulichen, die in erster Linie Gott verehren wollen, indem sie seine Vollkommenheit und Größe in besonderer Weise anerkennen und liebend umfassen. Höchstens soweit die Orden der menschlichen Gesellschaft dienen, will er sie dulden, freilich ohne ein besonderes religiöses Gelübde.

So sehen wir bei Luther, wie der ganze Gottesdienst auf den Nächstendienst hingeordnet ist, wie die Gottesliebe vor allem in der Nächstenliebe betätigt wird. Das war die Folge davon, daß der Gottesdienst dem sittlichen Handeln am Nächsten gleichgestellt wurde. Nun war es nicht mehr strenge Pflicht, Gott unmittelbar zu ehren, man konnte ihn auch ebenso gut im Nächsten ehren, und der unmittelbare Gottesdienst wurde Gegenstand des Bedürfnisses, ein Mittel zum Zwecke des sittlichen Gottesdienstes. Daß Luther kultische und andere sittliche Pflichten völlig auf eine Stufe stellte, hängt zusammen mit seiner Anschauung von der Alleinwirksamkeit Gottes in uns. Da Gott es ist, der alles Gute in uns wirkt, so gibt es keine Unterschiede bezüglich der guten Werke. Gott wirkt in uns sowohl das Religiöse wie das Sittliche, und darum kann das eine nicht besser sein als das andere. Gott gibt uns die Gnade des Heiles ohne unser Zutun, wir haben die Pflicht, Gott dafür zu danken. In diesem Danke erschöpft sich neben der Bitte der Gottesdienst

---

[14]) Gottschick, Johannes, Luthers Anschauung vom christlichen Gottesdienst. 42.

für Luther. Wenn Luther also von der Verehrung Gottes spricht, von der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, so meint er nicht eine Anbetung Gottes seiner selbst wegen, sondern wegen der uns erwiesenen Wohltaten. Es wird nicht so sehr Gottes innere Liebenswürdigkeit und innere Herrlichkeit als vielmehr seine Liebe z u u n s anerkannt.

Das ist anders bei Calvin. Während Luther den Gottesdienst als Dank für empfangene Gnaden ansieht, ohne daß der Mensch ausdrücklich die Ehrung Gottes beabsichtigt, stellt Calvin den Kultus und das ganze menschliche Handeln ausgesprochen unter den Gesichtspunkt der Ehre Gottes. Nach ihm hat Gott in allem Wirken seine Verherrlichung zum Zweck. „Die ganze Welt hat Gott dazu geschaffen, daß sie der Schauplatz werde seiner Herrlichkeit." [15]) „Um die Herrlichkeit seiner ewigen Macht und Weisheit und Gutheit zu manifestieren, hat es ihm gefallen, diese Welt und alles in ihr, das Sichtbare und das Unsichtbare, zu erschaffen." [16]) Luther fragt: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?" Calvins Frage ist: „Wie wird Gottes Ehre durch mich mächtig?" [17]) Luthers Sorge ist letztlich die Sorge um das Heil der Seele, Calvins Bemühen aber erstreckt sich auf die Ehre Gottes. Deshalb setzen wir unsere ganze Zuversicht auf ihn, beten wir zu ihm, um ihn zu ehren, ebendeshalb gebrauchen wir seine Gnadenmittel. „Obwohl Gott es so geordnet hat, daß alles zu seiner Ehre Dienende auch für uns heilsam ist, müssen w i r allein seine Ehre im Auge haben, ohne an unseren Nutzen zu denken." [18]) Freilich versteht Calvin unter der Ehrung Gottes nicht primär den Kult, Gottes Ehre wird nach ihm zuvörderst im sittlichen Leben gemehrt, und der Kultus ist auch für ihn nur Mittel zum Zweck. Das Reich Gottes, das im Mittelpunkt seiner Lehre steht und Gottes Herrlichkeit manifestieren soll, trägt vorwiegend moralischen Charakter. Für Calvin hat Gott nur seine äußere Ehre bei seiner Schöpfung im Auge. Nach Luther denkt Gott bei seinem geschöpflichen Wirken nicht „an sich", an seine Ehre, sondern „an uns".

Da Luther alles religiöse Handeln auf den Nächsten hingeordnet hat, so trat in der Folgezeit, die den Wert der guten Werke wieder offener anerkannte, das moralische Handeln als

---

[15]) Corp. Reformatorum (Ed. Bretschneider), 36, 294.
[16]) Müller, K., Die Bekenntnisschriften der Ref. Kirche (Lpz. 03) 552.
[17]) Fröhlich, Die Reichgottesidee Calvins. 15.
[18]) Walther, Symbolik. 40.

Hauptmoment der Religion in den Vordergrund. Das bemerken wir sowohl bei der Aufklärung als auch beim Pietismus. Der letztere betrachtet den Glauben in erster Linie als das Mittel, ein besserer Mensch zu werden und moralisch zu handeln. In der moralischen Wirkung liegt ihm der Beweis für die Wahrheit des Glaubens. Nicht die Vernunft begründet den Glauben, sondern der Wille, wie ja auch Luther die Vernunft beim Glauben an die Offenbarung ausschaltete und diesen lediglich auf innere Gründe der praktischen Erfahrung zurückführte. Indem der Pietismus diese Lehre Luthers stärker in den Vordergrund stellte, setzte er sich in Gegensatz zu der protestantischen Orthodoxie von damals, die den Glauben an die Offenbarung als Zustimmung zu bestimmten Lehrsätzen verstand und als an sich Gott wohlgefällig neben dem moralischen Handeln betrachtete. Indem er aber an dem übernatürlichen Prinzip des sittlichen Handelns festhält, ja Gott allein die Sinnesänderung bewirken läßt, unterscheidet er sich von der Aufklärung, die zwar auch die Frömmigkeit in das sittliche Handeln verlegt, aber dieses rein natürlich entstehen läßt. Während der Pietismus ursprünglich die Erweckung der moralischen Religiösität zum Ziel hat, „erstarrt er im weiteren Fortgang fast völlig zur allgemeinen Schablone".[19]) Diese Art bekämpft Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", während die ursprüngliche Art des Pietismus ihm Achtung abnötigte.

Vom Pietismus führen Verbindungslinien zur Aufklärung. Von dieser wurde der im Pietismus betonte „Christus in uns" mit dem moralischen Gewissen identifiziert und alles Übernatürliche, ob Gnade oder Offenbarung, darauf zurückgeführt. Es gibt nur eine natürliche Religion, die „die Ausübung der Sittlichkeit im Gehorsam gegen Gottes Willen ist" [20]) und so der Moral dienen will. Besondere religiöse Pflichten gibt es nicht; allein das sittliche Verhalten, die Mitarbeit am Reich Gottes macht uns Gott wohlgefällig. Gottes Dasein ist mit Hilfe der Vernunft zu beweisen, aber dieser Gott des Rationalismus „ist letzthin nicht gemeint als d e r Absolute, sondern als d i e Absolutheit der Vernunft. Er ist weniger „Gott" als „Gott für etwas". Die Annahme des göttlichen Wesens ist diesem Rationalismus die notwendige Bedingung, damit die Wirklichkeit für ein in sich ab-

---

[19]) Cassirer, Kants Leben und Lehre. 14.
[20]) Lechler, Geschichte des englischen Deismus. 328.

geschlossenes und beherrschbares Vernunftreich behalten werden kann." [21])

Kant ist durch den Pietismus sowohl als die Aufklärung beeinflußt worden. Ersterer trat ihm im Elternhause nahe, sowie auf dem Fredericianum und der Universität durch seine Lehrer Schultz und Knutzen. Zur Aufklärung stand er in Beziehung durch Mendelssohn, Sulzer, Engel u. a. Mit dem Pietismus und der Aufklärung hat Kant die praktische, sittliche Betonung der Religion gemein, wenn er auch in ihrer Begründung sich von beiden sonderte und eigene Wege ging.[22])

---

[21]) Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie. 61.

2. Kapitel.

Die Begründung der Religion bei Kant.

§ 3. Gott und die Glückseligkeit des Menschen.

Kant geht bei der Begründung von Gottes Dasein und damit der Religion aus von dem kategorischen Imperativ, dem moralischen Gesetz. Dieses gebietet unbedingt, ohne Rücksicht auf einen Zweck, einen Erfolg. Bestimmen diese das moralische Handeln anstelle der Vernunft, so verliert es seinen sittlichen Charakter. Aber wenn auch die Frage nach dem Erfolg des sittlichen Handelns den Willen nicht beeinflussen darf, so ist sie doch an sich nicht unberechtigt; denn „ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann.“ [23]) Ja, es ist der Vernunft wesentlich, nach den Folgen des Handelns zu fragen, oder wie Kant sagt, „es ist eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus demselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte.“ [24]) Darum kann es uns auch bei unserem sittlichen Handeln nicht gleichgültig sein, „was denn aus diesem unserem Recht-Handeln herauskomme,“ [25]) ohne daß freilich diese Frage für unseren sittlichen Willen bestimmend sein darf. Es handelt sich hier um eine Frage, die Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ auch so ausdrückt: „Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?“ [26]) und die er in der „Kritik der praktischen Vernunft“ als die Frage nach der Glückseligkeit, und zwar der äußeren, bezeichnet. Wohl ist die Tugend die oberste Bedingung unseres Strebens, das oberste Gut, nicht aber das ganze, vollendete Gut. Die Tugend macht uns der Glückseligkeit würdig, wir sind ihrer bedürftig, und daher muß zu der Tugend die entsprechende Glückseligkeit, der entsprechende Erfolg, wenn auch nicht als bestimmendes, so doch als

---

[22]) Hollmann, Prolegomena zu Kants Religionsphilosophie. 27.

[23]) Kant, Religion. 4.

[24]) ebda. 7. Anm.; s. auch Kr. d. U. 390: „Die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche ebendieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen.“ [25]) Religion 5. [26]) Kr. d. r. V. 610.

angemessenes Zweckobjekt hinzukommen. So entsteht das höchste Gut, in dem Sittlichkeit und Glückseligkeit sich einander entsprechen, und nur dieses kann und soll Endzweck des Menschen sein. „Ebensowohl als die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch notwendig sind, ebenso notwendig ist es nach der Vernunft, in ihrem theoretischen anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei."[27]) Somit erweitert sich der kategorische Imperativ, der da lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde", und zwar erweitert er sich infolge der für die praktische Vernunft wesentlichen Frage nach der Folgewirkung des sittlichen Handelns zu der Pflicht, das höchste Gut zu verwirklichen. Jetzt lautet er: „Handle so, daß deine Handlungen auf die Verwirklichung des höchsten Gutes zielen." In dieser Form ist er ebenso apodiktisch wie in der ursprünglichen Form. Wenn aber der Mensch durch seine Handlungen das höchste Gut realisieren soll, so muß er es auch können, so muß es auch erreichbar sein. „Denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten."[28]) Die Vernunft müßte sich ja selbst widersprechen, wenn sie einmal das höchste Gut zu befördern gebietet, dann aber gestehen muß, daß es nicht erreichbar ist. Nur wenn das höchste Gut realisierbar ist, können wir dem Sittengesetz unter allen Umständen folgen und laufen nicht Gefahr, anderen Zwecken zu erliegen, die dem Sittengesetz entgegen sind. Wir Menschen können nun das höchste Gut nicht verwirklichen, da wir der Sittlichkeit nicht die entsprechende äußere Glückseligkeit sichern können. Zu dem Zwecke muß die Tugend Ursache der Glückseligkeit sein. Das ist aber in der Welt der Erfahrung nicht möglich, da sich hier alles Geschehen nach Naturgesetzen, nicht nach moralischen Gesetzen richtet. Wir können die Naturgesetze den sittlichen

---

[27]) ebda. 613; vgl. Weiss, der spekulative und der praktische Gottesbegriff Kants in Theol. Stud. und Krit. 1904, 572: „Der Gedanke einer der Sittlichkeit proportionierten Glückseligkeit ist nach Kant ein notwendiger und apriorischer Gedanke der theoretischen Vernunft."

[28]) Kr. d. U. 375.

Gesetzen nicht unterwerfen. Das kann nur ein Wesen, das die Ursache der Natur ist, und deren Gesetze entsprechend den moralischen Gesetzen gegeben hat. Dieses Wesen nun ist eine Vernunft, da es der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, und ein Wille, da es nach diesen kausal wirken muß. Näherhin muß es eine allwissende Vernunft und ein allmächtiger, moralisch vollkommener, d. h. heiliger Wille sein. Es muß nämlich die innerste Gesinnung eines jeden Menschen durchschauen und ihr die entsprechende Glückseligkeit zuteilen und zu diesem Zwecke die Natur nach moralischen Gesetzen beherrschen. „Nur eine absolute moralische Intelligenz ist würdig und fähig, von der Allmacht den geforderten Gebrauch zu machen.“ [29]) Darum kann dieses Wesen nur Gott sein. Dieser ist somit die letzte Ursache des höchsten Gutes. Sein Dasein erweist sich als unbedingte Voraussetzung des durch den kategorischen Imperativ geforderten und daher als realisierbar anzunehmenden höchsten Gutes. So wird Gottes Dasein letztlich durch das apriorische Sittengesetz gefordert in Verbindung mit der Wesenseigenschaft der Vernunft, sich zu allem Handeln eine Folgewirkung zu denken, oder mit anderen Worten: durch das der Vernunft eigene Glückseligkeitsverlangen.

Blicken wir noch einmal auf den Beweisgang zurück! Wir sollen, so sahen wir, das höchste Gut verwirklichen, wenigstens diesem Ziele nachstreben. Darum, so folgert Kant, muß es möglich sein, und als möglich läßt es sich nur denken unter Voraussetzung des Daseins Gottes. Dieses ist also eine sittliche Denknotwendigkeit, ein Postulat, worunter Kant „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz versteht, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt.“ [30]) Gott ist also theoretisch nicht bewiesen und auch nicht beweisbar. Dann müßte er ein Objekt der Anschauung sein, da ein Beweisen nach Kant nur innerhalb der Erfahrung möglich ist. Wohl läßt sich Gottes Dasein theoretisch als angemessen nachweisen, als Hypothese, als vermutlichen Grund der Zweckmäßigkeit in der Welt, aber ein Kausalschluß von der Erscheinungswelt auf die metaphysische Welt ist nicht möglich, da das Kausalgesetz nur innerhalb der Erfahrung gilt. „Kant weiß in seiner Erkenntniskritik oder Wissenschaftslehre

---

[29]) Scholz, Die Religionsphilosophie des Als-Ob. 138; s. Kr. d. U. 385. s. auch Kr. d. R. V. 614. [30]) Kr. d. pr. V. 147; s. Kr. d. r. V. 496.

nichts von Gott, weder von seiner realen Möglichkeit noch viel weniger von seinem Dasein. Und was wohl zu beachten ist, dieser Satz brauchte für ihn nicht mehr eigens durch die Kritik der bisherigen Gottesbeweise bewiesen zu werden, die ganze Dialektik hätte er sich sparen können. Er ist unmittelbar mit der Beschränkung des Wissens auf die Erfahrungsgegenstände, auf die Erscheinungswelt, gegeben." [31])

Wir haben oben von der a priori geforderten Möglichkeit des höchsten Gutes auf Gottes Dasein geschlossen. Ein Kausalschluß von einer Wirkung auf die Ursache ist das nach Kant nicht. Dieser Schluß ist, theoretisch betrachtet, nur logisch, da das höchste Gut kein Gegenstand der theoretischen Erfahrung ist, innerhalb deren das Kausalgesetz gilt. Theoretisch können wir aufgrund der Notwendigkeit des höchsten Gutes nur die Notwendigkeit der Gottesidee, des Gedankens, daß ein Gott sei, schließen. Zur bloßen Gottesidee, zur Möglichkeit von Gottes Dasein führt uns auch die teleologische Betrachtung der Natur nach Kant, ohne ihr freilich Realität sichern zu können. Die Natur verhält sich nämlich so adäquat zu unserem Verstande, als wäre sie auf denselben hin von Gott geschaffen worden. Aber notwendig ist diese Annahme nicht, da wir auch ohne sie die Welt erkennen können, sie liegt höchstens im Interesse einer „beliebigen spekulativen Absicht". Warum gewinnt nun die Gottesidee durch die praktische Vernunft objektive Realität, die ihr die theoretische Vernunft nicht geben kann? Ohne die Annahme von Gottes Dasein würde die praktische Vernunft mit sich selbst in Widerspruch geraten, da sie etwas gebieten würde, was nicht erreichbar wäre, während die theoretische Vernunft ohne Gott nicht mit sich in unbedingten Widerspruch gerät. Aus einer praktischen Notwendigkeit heraus wird Gottes Dasein als real postuliert. „Bewiesen" kann man nicht sagen, da ein Beweis, wie bemerkt, nur innerhalb der Erfahrung möglich ist. Um das Verhältnis der Welt zu unserem Erkennen, sowie die Zweckmäßigkeit in der Welt zu erklären, braucht man Gottes Dasein nicht zu postulieren; denn es ist nicht unbedingt notwendig nach Kant, dieses Verhältnis zu begründen. Aber es ist durchaus notwendig, die Realität des höchsten Gutes sicherzustellen, ohne

---

[31]) Jansen, Kant, der Religionsphilosoph der Aufklärung in: „Stimmen der Zeit" Okt. 1922 S. 4.

die das sittliche Handeln ziellos ist und verkümmern muß.[32]) Darum ist auch die Annahme von Gottes Dasein, obwohl keine Pflicht, so doch ein moralisches Bedürfnis. Wohl bedarf die sittliche Verpflichtung nicht eines göttlichen Wesens, aber die Kraft, sittlich zu handeln, fließt nicht zuletzt aus der Überzeugung von dem äußeren Erfolg des Sittlich-Guten. Der Mensch fragt nicht nur nach dem inneren, sondern auch nach dem äußeren Wert des sittlichen Handelns, und dieser wird nur durch Gott sichergestellt. Er fragt um so mehr darnach, als ihm in der Welt auf Schritt und Tritt die Tatsache begegnet, daß das sittliche Handeln keinen äußeren Erfolg hat. Darum ist nach Kant der Gottesglaube insofern eine Ergänzung der Moral, als er uns eine Antwort gibt auf die unvermeidliche Frage nach dem Erfolg des sittlichen Handelns und so eine eventuelle Hemmung des Sittlichen beseitigt, als er uns weiterhin beim sittlichen Handeln einen Zweck vorhält und uns dadurch vor der Versuchung bewahrt, anderen nicht von der Vernunft gerechtfertigten Zwecken zu erliegen. „Ohne einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch ebendieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllt.“ [33]) Es ist also der Gottesgedanke, der „die Hindernisse der moralischen Entschließung“ beseitigt, und dieser Gottesgedanke, hinter dem freilich der reale Gott steht, ist nicht auf ein sittliches Bedürfnis im Sinne des Pragmatismus zurückzuführen, auf die sittliche Unzulänglichkeit des Menschen, sondern auf ein Vernunftbedürfnis, insofern die praktische Vernunft, die das Sittliche gebietet, ohne Gott mit sich in Widerstreit gerät. Nicht ein Verlangen nach sittlicher Kraft ist es, das uns zu Gott führt — dieses könnte als ein bloß subjektiver Grund kein Objekt postulieren —, sondern ein „objektiv fundiertes“ Bedürfnis nach Lösung einer Antinomie in der praktischen Vernunft postuliert das Da-

---

[32]) Kr. d. pr. V. 3: „Dieses Bedürfnis (Gott zu postulieren) ist nicht etwa ein hypothetisches, einer beliebigen Absicht der Spekulation, daß man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftsgebrauches in der Spekulation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Tuns und Lassens unnachlaßlich setzen soll; Kr. d. r. V. 496. vgl. Scholz a. a. O. 59. [33]) Kr. d. r. V. 615 f.

sein Gottes. Dieses Bedürfnis entspringt nach Kant einer „metaphysischen Tatsache", es ergibt sich aus dem kategorischen Imperativ. Gott ergänzt nicht unsere sittliche Kraft, sondern durch den Gottesgedanken werden die sittlichen Ideen als erreichbar vorgestellt und empfangen dadurch ihre Triebkraft. „Gott erhält", wie Steinbüchel sagt, „in der Systemordnung moralischer Vernunftbegriffe eine logisch notwendige Stelle." [34]) Hinter dem Gottesgedanken steht freilich bei Kant der reale Gott. Gottes Dasein ist eine praktische Denknotwendigkeit, keine rein sittliche Notwendigkeit. „Es ist nicht zur Sittlichkeit notwendig . . . ., sondern es ist durch sie notwendig," [35]) und zwar mittels Überlegung der theoretischen Vernunft, die sich die Verwirklichung des höchsten Gutes nicht ohne Gott denken kann. Diese Schlußfolgerung ist freilich nicht objektiv beweisend. Wenn ich sage: „Es ist meine Pflicht, das höchste Gut zu fördern, daher muß es möglich sein", so ist der Nachsatz nach Kant analytisch in dem ersten enthalten und daher ebenso objektiv gewiß wie dieser. Aber nicht ebenso gewiß folgt die Notwendigkeit des Daseins Gottes aus der Möglichkeit des höchsten Gutes. „Die Art", so sagt Kant, „wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objektiv nicht entscheiden." [36]) Hier gibt eine subjektive Bedingung der Vernunft den Ausschlag. Es ist der Vernunft nicht anders möglich „und der Moralität allein zuträglich", [37]) sich die Möglichkeit des höchsten Gutes unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers, d. h. Gottes, zu denken. Dieses Bedürfnis allein sichert dem Gottesbegriff noch keine Realität, aber es geht aus dem Pflichtgebot hervor, es ist von wesentlicher praktischer Bedeutung. Damit steht und fällt das höchste Gut, eine notwendige Forderung. Das Urteil der Vernunft über Gott ist also subjektiv bedingt, aber es ist nicht nur subjektiv, es ist die Konsequenz eines apriorischen Satzes und ist „ein Beförderungsmittel dessen, was objektiv notwendig ist", [38]) nämlich des höchsten Gutes. So wird Gottes Dasein für wahr gehalten auf das praktische Interesse hin, das man daran hat, aber dieses ist hinwiederum metaphysisch begründet durch den kategorischen Imperativ.

---

[34]) Steinbüchel, Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. 1924 S. 57. [35]) Kr. d. U 347 Anm. [36]) Kr. d. pr. V. 174. [37]) ebda. [38]) ebda.

Weil das Dasein Gottes aus dem Sittengesetz nicht bewiesen werden kann, da es nicht analytisch in ihm enthalten ist, so ergibt sich nur ein Postulat, das uns zwar nicht verpflichtet — das könnte nur ein Beweis — aber doch berechtigt, Gottes Dasein anzunehmen.[39]) Auf Grund des Postulats erhebt sich der Glaube, der Vernunftglaube, der die Gewißheit von Gottes Dasein gibt. Es ist also das moralische Interesse, der Wille, der letzten Endes den Ausschlag gibt. „Daher", so schreibt Kant, „darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch, daß meine Dauer endlos sei; ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegenzustellen imstande sein möchte."[40]) Der Glaube ist also ein Fürwahrhalten, das gute Gründe für sich hat, aber seinen letzten Grund in dem praktischen Interesse hat, das damit verbunden ist. Wäre uns die Beförderung des höchsten Gutes nicht unbedingt zur Pflicht gemacht, so hätte man auch keinen Grund, an das Dasein Gottes als die Bedingung des höchsten Gutes zu glauben. Aber eben die praktische, „metaphysisch" fundierte Bedeutung des Zweckes, nämlich das Streben nach Realisierung des höchsten Gutes, nötigt uns, auch das Mittel dazu, nämlich Gottes Dasein, für real zu halten, obwohl es nicht als einzige Bedingung hingestellt und damit objektiv bewiesen werden kann. In letzterem Falle ergäbe sich kein Glaube, sondern ein Wissen von Gott. Wenn nun auch der Glaube zum Teil subjektiv begründet ist, so gibt er doch dieselbe Gewißheit wie das Erkennen. Allerdings „ist die Überzeugung nicht logische, sondern moralische Gewißheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei . . . ., sondern ich bin moralisch gewiß, d. h. der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebenso wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden

---

[39]) Scholz. a. a. O. 54. 62. [40]) Kr. d. pr. V. 172.

könnte."[41]) Wäre uns Gott a priori gewiß, wie das Sittengesetz, so würde man nicht an ihn glauben, sondern hätte theoretische Gewißheit von ihm, und man könnte sagen, es ist gewiß, daß ein Gott ist. Nun ist Gottes Dasein weder theoretisch noch praktisch a priori gewiß noch analytisch in einem apriorischen Satz enthalten, sondern ein synthetischer, praktischer Satz a priori, der durch das moralische Gesetz zwar eingeführt, aber darüber hinaus aus praktischem Gesichtspunkt in dem Vernunftglauben frei gesetzt wird. Dieser ist eine Vernunftschöpfung, ebenso wie das Wissen; letzteres beruht auf synthetischen Sätzen a priori der reinen Vernunft, die ebenfalls etwas setzen, z. B. das Kausalgesetz, den Satz vom hinreichenden Grunde, und zwar aus Vernunftinteresse setzen, weil nur so eine gesetzmäßige Verknüpfung der Dinge, d. h. Erkennen möglich ist. Sonst könnte man keinen Gebrauch von der reinen Vernunft machen, und das widerstreitet ihrer Gegebenheit. Ähnlich setzt auch die praktische Vernunft das Dasein Gottes, weil sie sonst mit sich selbst in Widerspruch geraten würde.

So hängt das Dasein Gottes letzten Endes nicht nur mit dem kategorischen Imperativ als dessen Konsequenz zusammen, sondern mit dem Wesen der praktischen Vernunft selbst. Es ist nun nicht so, daß wir auch unsere Erkenntnis von Gott durch die praktische Vernunft erweitern. Wohl wird unsere Vernunfterkenntnis dadurch erweitert, daß wir wissen, es gibt einen Gott. Aber wir erkennen Gottes Wesen damit so wenig wie früher. Nur deshalb glauben wir an die Realität Gottes, weil er den sittlichen Endzweck garantiert, und alle Aussagen über Gott sind nur wahr wie überhaupt alle Glaubenslehren, sofern sie eine notwendige Beziehung zum Sittlichen haben. Gerade diese ist es ja, wie wir gesehen, die letzten Endes uns das Dasein Gottes fürwahrhalten läßt, und wenn diese Beziehung nicht gegeben ist, so kann eine Aussage über Gott nicht den Anspruch erheben, wahr zu sein. Nur praktischen Gebrauch dürfen wir demnach vom Gottesglauben machen. Ich kann also nicht sagen: Da ein Gott ist, so muß er die und die Eigenschaften haben, muß er allmächtig, allwissend usw. sein. Jedenfalls ist das nach Kant ungenau ausgedrückt, da man ja aus der Tatsache von Gottes Dasein nicht unmittelbar Folgerungen ziehen darf, wie

---

[41]) Kr. d. r. V. 626. Hier scheidet sich Kant von der Aufklärung, die noch einen theoretischen Beweis für Gottes Dasein kennt.

das möglich wäre, wenn das Dasein Gottes auf einem Beweise beruhte. Genau müßte man sagen: damit das höchste Gut sei, damit also Tugend zur Glückseligkeit führe, muß Gott mein Innerstes durchschauen und meiner Gesinnung nach Verdienst Glückseligkeit zumessen, muß er also allwissend bezw. allmächtig sein.[42]) Darum darf man nach Kant auch nicht sagen: da ein Gott ist, so kann ich zu ihm beten, erhört er mein Gebet. Aus dem Begriffe Gottes würde die Berechtigung des Gebetes schon folgen, aber nach Kant darf man ja nicht so schließen, sondern muß fragen, ob das Gebet und die Gebetserhörung seitens Gottes gefordert sind, d a m i t das höchste Gut wirklich wird. Das ist nach Kant nicht der Fall, darum ist das Gebet auch nicht berechtigt. Wir sehen an diesem Beispiel, daß man alle Bestimmungen über das Verhältnis Gottes zum Menschen an Hand der Moral prüfen muß, weil diese allererst ihnen Realität verschafft. Darum ist das Gebet für Kant ein Phantasieverkehr mit Gott. Daß etwas denknotwendig aus dem Begriffe Gottes folgt, genügt eben noch nicht, um es zum Gegenstand unseres Erkennens und Wollens zu machen, es muß s i t t l i c h - denknotwendig sein. Wohl ist es denknotwendig, von Gottes Dasein auf sein Wesen und sein Verhältnis zu uns zu schließen. Aber nur soweit es sittlich-denknotwendig ist, beruht die Folgerung auf gegenständlicher Wahrheit. So können wir keine Erkenntnis von Gottes Wesen, wie es an sich ist, gewinnen, sondern immer nur unter dem Gesichtspunkt, was es für uns als sittliche Personen ist, einmal, weil wir über Gott nur in praktischer Hinsicht, also nur im Verhältnis zu uns ein wahres Urteil fällen können, dann auch deshalb, weil unsere Vernunft sich keinen Begriff von Gott machen kann, von seiner Allgegenwart, Allmacht usw., sondern diese Eigenschaften nur analog menschlichen Begriffen denken kann. Hier kann und soll die theoretische Vernunft freilich die Spekulation in praktischer Absicht vor Anthropomorphismen bewahren und „negativ, d. h. nicht erweiternd, sondern läuternd“ [43]) zur Erkenntnis Gottes beitragen, indem sie immer wieder die Spekulation über Gott in die Schranken weist, die ihr durch die rein praktische Bedeutung von Gottes Dasein gesetzt sind. So geht nicht nur Gottes D a s e i n aus der Moral hervor, sondern auch ein gewisser B e g r i f f von Gott, der uns freilich nur

---

[42]) Kr. d. pr. V. 168. vgl. Bender, Über Kants Religionsbegriff 172.
[43]) Kr. d. pr. V. 162.

näher angibt, wie die Verwirklichung des höchsten Gutes im einzelnen zu denken ist. Darum ist der postulierte Begriff Gottes nur eine Spezialisierung des Postulats von Gottes Dasein oder des Glaubens an Gott. Er ist in dem Postulat enthalten und mit Hilfe der Kategorien (der Kausalität) gewonnen. Diese sind nicht nur auf Gegenstände der Erfahrung, sondern auch auf Gegenstände überhaupt anwendbar, freilich in diesem Falle nicht, um die Erkenntnis zu erweitern, sondern nur, um die Gegenstände zu d e n k e n, in unserem Falle also das durch die praktische Vernunft gegebene Objekt, nämlich Gott, zu denken. Praktische Urteile sind mit Hilfe der Kategorien auf Grund des Postulats Gottes möglich „zum bestimmten Denken des Übersinnlichen, jedoch nur, sofern dieses bloß durch solche Prädikate bestimmt wird, die notwendig zur reinen a priori gegebenen praktischen Absicht und deren Möglichkeit gehören." [44]) Solche Urteile sind Glaubensurteile. Sie geben keine theoretische Erkenntnis von Gottes Wesen an sich, sondern nur eine Gewißheit von dem, was Gott für uns in praktischer Hinsicht ist. Nur p r a k t i s c h e Urteile oder Glaubensurteile über das „Übersinnliche" sind also mit Hilfe der Kategorien möglich, da sie ein reales Objekt betreffen, das freilich nicht durch Anschauung, aber durch die praktische Vernunft gegeben ist. So kommt zwar keine theoretische Erkenntnis, wohl aber eine praktische Überzeugung zustande, die jedoch der ersteren hinsichtlich der Gewißheit in nichts nachsteht. Der auf dem Fundament der Moral gegründete Glaube ist „ebenso gewiß als eine mathematische Demonstration". [45])

Wenn das höchste Gut nur durch Gott verwirklicht werden kann, so soll das nicht heißen, daß wir uns untätig dabei verhalten sollen. Im Gegenteil, wir sollen durch sittliches Handeln das höchste Gut verwirklichen helfen, wenn es auch letzten Endes von Gott abhängt. Gott ist nicht zu dem Zwecke postuliert, uns die sittliche Arbeit abzunehmen, sondern um uns zu derselben zu ermutigen. Er gibt uns die Hoffnung, daß das höchste Gut einmal wirklich wird, d. h. daß unsere Pflichterfüllung nicht nur inneren, sondern auch äußeren Erfolg hat, daß unser sittliches Handeln nicht in seinem äußeren Wert verloren geht, sondern dazu beiträgt, einen Zustand heraufzuführen, in

[44]) ebda. 169; s. ebda. 3.
[45]) Kant, Vorlesungen über philosophische Religionslehre 30.

dem Sittlichkeit mit äußerer Glückseligkeit kausal verbunden ist, nämlich das höchste Gut. Indem wir also unsere Pflichten erfüllen, helfen wir einen Zweck verwirklichen, der zugleich Gottes Zweck ist. Somit stehen wir als sittlich handelnde Menschen zugleich im Dienste Gottes, und das, was unsere Pflicht gebietet, ist zugleich Gebot Gottes. Diese Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote ist nach Kant Religion, nämlich angewandter Glaube. Dieser ist nicht dazu da, um ihn feierlich zu bekennen, und daher nichts Selbständiges, er ist nur eine andere Betrachtungsweise des sittlichen Handelns zu dem Zweck, dieses zu befördern. „Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen, sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote (und subjektiv der Maxime, sie als solche zu befolgen), ist Religion. Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekt nach, in irgendeinem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben." [46]) Indem Kant die Pflichten als göttliche Gebote betrachtet, will er erstere nicht erst begründen, sondern sie mit einer Triebkraft ausstatten und uns daran erinnern, daß die moralischen Gesetze auch „angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpfen und also Verheißungen und Drohungen bei sich führen." [47]) Gott ist nicht Urheber, sondern Vollstrecker des Sittengesetzes, dessen verpflichtende Kraft auf seiner Allgemeingültigkeit für alle vernünftigen Wesen beruht und aus der menschlichen Vernunft hervorgeht. Es gilt auch für Gott, freilich nicht als Imperativ, sondern als Gesetz der Heiligkeit, da er keiner dem moralischen Gesetz widerstreitenden Maxime fähig ist. Daher sagt Guttmann: „Das Verhältnis Gottes zum Sittengesetz ist in einer Beziehung dem des menschlichen Willens gleich. Auch er ist an das Sittengesetz gebunden, das nicht einem Akt göttlicher Willkür, sondern seinem eigenen Gehalt seine Gültigkeit verdankt, und darum wie für alle vernünftigen Wesen auch für die höchste göttliche Intelligenz bindend ist." [48]) Die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Ge-

---

[46]) Str. d. Fak. 52 f. [47]) Kr. d. r. V. 615.

[48]) Guttmann, Kants Gottesbegriff in seiner positiven Entwicklung S. 73, s. ebda. S. 96; s. dazu auch Bender a. a. O. S. 54.

vgl. ferner noch Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. I, 9, 20; Baeumker, Imm. Kant, Hochland 1904 S. 590.

bote, die unser sittliches Handeln begleiten soll, ist mithin nichts anderes als die Hoffnung auf den äußeren Erfolg des Sittlichen. Gott ist hierbei gleichsam nur Mittel zum Zweck. Eine Zusammenfassung des Begriffs der Religion hat Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft" gegeben. Hier sagt er: „Religion ist Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktion, d. i. willkürlicher, für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen) zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, das uns zum Gegenstand unserer Bestrebungen zu setzen das moralische Gesetz zur Pflicht macht, erwarten und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können." [49])

Man kann Kants Ethik und Religionslehre nicht im letzten Grunde verstehen, wenn man nicht berücksichtigt, daß sie den Mittelpunkt seines Systems bildet, auf den alles andere, auch seine Erkenntniskritik, hingeordnet ist. Das Hauptinteresse ist nach Kant praktischer Natur. Mit Recht behauptet A. Goedeckemeyer: „Es steht fest, daß die theoretischen Untersuchungen für Kant nicht Selbstzweck gewesen sind, sondern im Dienste seiner Lebensphilosophie gestanden haben. Sie zielten in letzter Linie alle auf die Beantwortung der Frage nach der richtigen Lebensführung hin." [50]) Kant wollte vor allen Dingen die sittliche Autonomie des Menschen sicher stellen. Jede unmittelbare, bewußte Beziehung zwischen Gott und Mensch bedeutete für ihn eine Bedrohung dieser Autonomie. Deshalb setzte er Gott nur äußerlich zum Menschen in Beziehung, deshalb machte er den Umweg über das höchste Gut, um zu Gott zu gelangen, deshalb griff er zum Ausweg des Postulats, von dem aus keine theoretischen Folgerungen möglich sind, die die menschliche Freiheit gefährden könnten, deshalb versperrte er sich den Weg über die theoretische Vernunft zu Gott, um den Menschen in der Ethik auf sich selbst zu stellen. Deshalb ist die Kritik der reinen Vernunft auf die Kritik der praktischen Vernunft hingeordnet.

Gott durfte nicht in ein unmittelbares Verhältnis zum Menschen gesetzt werden. Darum durfte man ihn auch nicht be-

---

[49]) Kr. d. pr. V. 155.

[50]) Goedeckemeyer, Kants Lebensanschauung, Vorwort S. IV. Vgl. Baeumker, I. Kant, Hochland 1904, S. 589 f.

weisen, sondern nur auf Grund der Moral postulieren. Sonst wäre man zu einem nicht moralisch bestimmten Gottesbegriff gekommen. „Gott und Ewigkeit würden mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern)."[51]) Der Mensch würde alles nur in knechtischer Angst tun, aus äußeren Beweggründen, aus Furcht oder aus Hoffnung. Darum ist es zweckmäßig, daß wir das Dasein Gottes theoretisch nur vermuten, nicht klar beweisen können, während das moralische Gesetz, das von uns die Erfüllung der Pflicht um ihrer selbstwillen fordert, ohne zu drohen oder bestimmt etwas zu verheißen, uns klar vor Augen liegt. Nun können wir moralisch handeln und werden jetzt erst durch das moralische Gesetz selbst zu dem Vernunftglauben an Gott geführt, der den Erfolg unseres Handelns verbürgt. „Da der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur mutmaßen, nicht erblicken oder klar beweisen läßt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, ... so kann wahrhafte sittliche dem Gesetze unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden... Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ."[52]) Diese Worte zeigen uns, daß Kant den wahren christlichen Gottesbegriff nicht kennt. Ihm steht der Willkür-Gott vor Augen, der die sittlichen Gesetze nach seinem Belieben, nach seinem Machtwillen aufstellt, der nicht durch die sittlichen Gesetze bestimmt ist. So könne man, sagt Kant, Gott auch wohlgefällig werden, durch Bezeugung der Ergebenheit und Unterwerfung, ohne daß man moralisch handele; denn Gottes Wille hätte ja die moralischen Gesetze auch anders bestimmen können und könne daher über ihre Nichtbeachtung hinwegsehen. Es sei lediglich sein freier willkürlicher Wille, auf dem die moralischen Gesetze beruhen, sodaß er auch einen nichtmoralischen Menschen, wofern er nur seine Schwäche eingestehe, in Gnaden aufnehmen könne. So werde der Willkür Tür und Tor geöffnet. Nicht mehr das sittliche Handeln, sondern „die Schmeichelei" Gott gegenüber be-

---

[51]) K. d. pr. V. 176. [52]) ebda. 176 f.

stimme das Verhalten Gottes zum Menschen. Andrerseits verbinde sich mit diesem „Lohndienst" eine stete Furcht, ob man auch Gott wohlgefällig ist; denn Gottes Wille, der ja frei schaltet und waltet, kann mir vielleicht trotz allen sittlichen Tuns ungnädig sein. Unter dieser Voraussetzung sei der Gottesdienst ein „Frondienst". Der Mensch schwebe zwischen Furcht und Hoffnung, wenn Gottes Wille nicht sittlich bestimmt ist. Deshalb macht Kant die sittlichen Gesetze zum Objekt des göttlichen Willens mittels des höchsten Gutes, aber nicht so, daß die moralischen Gesetze wesenhaft von Gott als ihrem Grunde ausgehen, sondern so, daß sie in sich selbst ihren Grund haben und von Gott gleichsam in seinen Willen aufgenommen und von seiner Allmacht durchgeführt werden. So hatte er zwar dem göttlichen Willen ein sittliches Zielobjekt gegeben und die Willkürlichkeit von ihm ferngehalten, machte aber auf der anderen Seite Gott zum Diener des Sittengesetzes. Daß ein sittliches Gottesgesetz zugleich Wesensgesetz des Menschen ist, daß der göttliche Wille die sittliche Ordnung trägt und doch nicht willkürlich, sondern durch sein Wesen bestimmt, das hat Kant nicht erkannt.

§ 4. Gott und die sittliche Gemeinschaft.

In der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft kommt Kant auf einem anderen Wege zur Annahme von Gottes Dasein und damit zur Religion. Ging er oben von dem vernunftgemäßen Verlangen des Menschen nach Glückseligkeit aus, so nimmt er jetzt die Sittlichkeit, den moralischen Fortschritt des sittlich umgewandelten Menschen zum Ausgangspunkt. Da der Mensch das Gute tun s o l l, so muß er es auch k ö n n e n. Wenn er auch von Natur aus böse ist, so muß er doch durch eigene Kraft ein guter Mensch werden können, da das moralische Gesetz es so verlangt. „Wenn das moralische Gesetz gebietet, wir s o l l e n jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch k ö n n e n."[53]) Was er nicht durch seinen freien Willensentschluß wird, kann ihm auch nicht moralisch zugerechnet werden. Mag auch eine übernatürliche Mitwirkung zu unserer moralischen Umwandlung oder Rechtfertigung notwendig sein, auf den W e g dahin müssen wir durch eigene Kräfte gelangen können.[54]). Der Anfang muß von uns ausgehen.

[53]) Religion 53. [54]) Religion 46.

Kant nennt diese Wiedergeburt des Menschen „Revolution der Denkungsart".[55]) Durch sie wird der Mensch der Grundgesinnung nach dem Sittengesetz gemäß, aber noch nicht der Tat nach. Seine Maximen, seine Grundsätze haben wohl den Charakter der Heiligkeit, d. h. der Übereinstimmung mit dem Sittengesetz, aber noch nicht seine Handlungen. Der Mensch muß daher in seinem Tun immer mehr zur Heiligkeit, zur völligen Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz fortschreiten, freilich zu einer „Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völliger Angemessenheit angetroffen werden."[56]) Ein solcher unendlicher Fortschritt zur Vollkommenheit, der uns zur Pflicht gemacht wird, setzt aber die unendliche Fortdauer des Menschen, d. h. die Unsterblichkeit seiner Seele voraus.

Der Fortschritt zur sittlichen Vollendung bedingt aber noch ein weiteres, nämlich die Vereinigung der Menschen zu einem „ethischen gemeinen Wesen". Ohne diesen Zusammenschluß ist die Festigung der sittlichen Gesinnung und die Ausbreitung der Sittlichkeit nicht zu erwarten. Dem Menschen stellen sich beim sittlichen Handeln nicht nur böse Einflüsse aus seiner eigenen Natur, sondern auch vonseiten anderer Menschen entgegen. Kant sagt hierüber: „Der Mensch unter Menschen ist gewöhnlich schlechter, als wenn er allein ist. Der Neid, die Habsucht, die Herrschsucht bestürmen seine an sich genügsame Seele, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nötig, daß diese schon als im Bösen versunken und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen."[57]) Wie nun die Gemeinschaft den Menschen verderben kann, so kann sie ihn umgekehrt auch veredeln, ja der Mensch ist auf sie angewiesen, wenn er die einmal erlangte sittliche Gesinnung vor sittlichen Gefahren schützen will, wenn er nicht nur in sich, sondern auch in anderen die sittliche Ge-

---

[55]) Religion 50,

[56]) Kr. d. pr. V. 147. — vgl. auch I. Kant, Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages. hersg. von der Universität Königsberg. 1924. S. 260. [57]) Religion 97.

sinnung fördern, wenn er dem guten Prinzip zum Siege über das böse verhelfen will. Darum ist es seine Pflicht, sich mit anderen zu einem ethischen Gemeinwesen zusammenzuschließen. Dieses ist nun eine Pflicht eigener Art, „nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst." [58]) Jede Gemeinschaft ist objektiv durch die Vernunft auch zu einem gemeinsamen sittlichen Zweck bestimmt. Das sittliche und damit das höchste Gut ist nicht nur eine Angelegenheit des Menschen, sondern auch der Menschheit, und auch aus diesem Grunde kann das höchste Gut von Menschen allein nicht verwirklicht werden. Wie soll nun das Sittliche eine Sache der Menschheit werden, sodaß also nicht mehr jeder für sich handelt, sondern im Zusammenspiel, möchte man sagen, mit anderen. Wir haben zwar die Pflicht dazu, aber „diese Pflicht ist eine von allen moralischen Gesetzen (die das betreffen, wovon wir wissen, daß es in unserer Gewalt stehe) ganz unterschiedene Idee, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe." [59]) An und für sich weist das Sittengesetz nicht über sich hinaus, soweit es den einzelnen Menschen angeht, wohl aber, sobald es die Menschheit als Ganzes, den Menschen als Gattungswesen angeht. Da empfängt das formale Gesetz ein Objekt und gebietet seine Verwirklichung, nämlich die des ethischen Staates. Diese Pflicht setzt wiederum die „Idee eines höheren moralischen Wesens voraus, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden." [60]) Wie jeder Staat, so kann auch der ethische Staat nur durch öffentliche Gesetze begründet werden, wodurch die Beziehungen der einzelnen zueinander so geregelt werden, daß ein moralisches Zusammenleben und -wirken möglich ist. Im bürgerlichen Staat ist nach Kant das Volk der Gesetzgeber und bewirkt mit Hilfe äußeren Zwanges, daß die Gesetze erfüllt werden und die Wirkung haben, die mit ihnen beabsichtigt ist, nämlich den Staat zu erhalten. Hier handelt es sich aber nur um die legale Erfüllung der Gesetze, worauf das Staatsleben beruht, und dies kann nötigenfalls erzwungen werden. So steht die Bildung eines Staates in der Macht der Menschen. Anders ist es freilich bei der Verwirklichung eines ethischen Staates. Dieser kommt nur durch öffentliche, mora-

[58]) Religion 101; 160. [59]) Religion 102. [60]) ebda.

lische Gesetze zustande, die den Menschen zwar durch die praktische Vernunft gegeben werden, deren Erfüllung durch Menschen aber nicht erzwungen werden kann. Ein Gesetzgeber aber muß mit seinen Gesetzen die entsprechende Wirkung verknüpfen können. Darum können Menschen die Gesetzgeber im ethischen Staat nicht sein. Sie vermögen ihn nicht herbeizuführen. Nur Gott kann als Gesetzgeber im ethischen Staat betrachtet werden, da er die Befolgung der moralischen Gesetze überwachen und damit gegenüber anderen Mächten, die dem moralischen Gemeinwesen feindlich gesinnt sind, sicherstellen kann. Er kann „jedem, was seine Taten wert sind, zukommen lassen“ [61]) und so mit den Gesetzen des ethischen Staates die äußeren Erfolge verbinden und die in ihnen verkörperte Macht des Guten zum Siege führen über die Macht des Bösen. Menschen können das nicht, das kann nur Gott allein als moralischer Weltherrscher. Darum ist der ethische Staat nur als ein Reich Gottes möglich, das unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung und Weltregierung steht, darum müssen die Gesetze des ethischen Staates, somit alle unsere Pflichten, die ja der Begründung des ethischen Staates dienen, zugleich als Gebote Gottes angesehen werden.

Auch hier bestätigt sich uns wiederum, was wir bereits oben sahen. Nicht deshalb sieht Kant Gott als Gesetzgeber des ethischen Staates und die Pflichten als Gebote Gottes an, weil Gott der Grund der sittlichen Verpflichtung ist, weil die Gebote von ihm allein ausgehen, sondern in dem Sinne erkennt er in den Pflichten göttliche Gebote, daß sie zugleich von ihm ausgehen, während der letzte Grund ihrer Verbindlichkeit in der Vernunft selbst liegt. Indem wir die Pflichten als Gebote Gottes erkennen, wissen wir, wohin wir zu wirken haben, nämlich auf das höchste Gut, auf das Reich Gottes, und das gibt Kraft zur Pflichterfüllung. Wir wissen uns mittels der Religion als Glieder eines Reiches, einer moralischen Welt, deren Wirklichkeit durch Gott verbürgt wird. So ist uns die sittliche Gemeinschaft keine bloße Idee, sondern eine Realität. Ohne Gott sollen wir nur etwas tun, mit Gott aber dürfen wir auch etwas hoffen, und diese Hoffnung beflügelt die sittliche Kraft des Menschen.

Es liegt hier ein ähnlicher Beweisgang vor wie oben bei der Darlegung über das höchste Gut. Hier wird das höchste Gut

---

[61]) Religion 103.

als die vollendete sittliche Gemeinschaft gefaßt, in der uns auch das volle Glück zufällt. Ihre Verwirklichung wird durch die Vernunft zur Pflicht gemacht, da nur in ihr der Mensch zur sittlichen Vollendung gelangt. Also muß sie auch erreichbar sein, das ist sie aber nur mit Hilfe Gottes. Dort wurde das höchste Gut als die dem sittlichen Handeln korrespondierende Glückseligkeit gefaßt, die aber nur in der sittlichen Gemeinschaft möglich ist. In beiden Fällen kommen wir zu einem Objekt des sittlichen Handelns, das ohne Gott nicht erreichbar ist, nämlich dem höchsten Gut, und zwar ergibt es sich im ersten Falle aus der Sittlichkeit selbst, nämlich durch die sittliche Gemeinschaft, die notwendig aus dem Sittengesetz als Endzweck hervorgeht, im zweiten Falle ergibt es sich dadurch, daß wir das sittliche Streben mit dem vernunftgemäßen Verlangen nach einem Zweck, nach Glückseligkeit in Verbindung bringen, also im Hinblick auf die Glückseligkeit des Menschen. Beide Male wird Gott postuliert, um den äußeren Erfolg des sittlichen Handelns herbeizuführen, das eine Mal gegenüber dem physischen Übel der Naturordnung, das andere Mal gegenüber dem sittlich-sozialen Übel, das aus der menschlichen Gesellschaft entspringt.[62]) Diesen äußeren Erfolg des moralischen Tuns garantiert Gott durch die Realisierung des höchsten Gutes, das nicht ein individuelles, sondern ein gemeinschaftliches Gut darstellt. Nur in der sittlichen Gemeinschaft als dem höchsten Gut erreicht der einzelne seine Glückseligkeit. Zwischen der inneren Glückseligkeit und der Sittlichkeit besteht nach Kant schon ohne weiteres eine Verbindung. Solange unser Handeln noch von Neigungen bestimmt wird, gibt es keine Zufriedenheit. Erst das Bewußtsein der Oberherrschaft über alle Neigungen, das dem sittlichen Handeln entspringt, ist die Quelle reinen Glücks. Kant fragt, ob es hierfür nicht ein eindeutiges Wort gäbe und antwortet darauf: „Dieses Wort ist Selbstzufriedenheit, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist. Freiheit und das Bewußtsein

---

[62]) Der Mensch kann das soziale Böse so wenig ohne Gott überwinden wie die Naturgewalt und das höchste Gut aus diesen zwei Gründen nicht allein verwirklichen. So wird Gott postuliert einmal, um gegenüber dem Naturlauf die sittliche Glückseligkeit sicherzustellen, sodann zu dem Zwecke, das Gottesreich gegenüber den Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft herbeizuführen.

derselben als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist Unabhängigkeit von Neigungen, wenigstens als bestimmenden (wenngleich nicht als affizierenden) Bewegursachen unseres Begehrens, und sofern als ich mir derselben in der Befolgung meiner moralischen Maxime bewußt bin, der einzige Quell einer notwendig damit verbundenen, auf keinem besonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und diese kann intellektuell heißen." [63]) Mit dieser sittlich bewirkten Zufriedenheit ist aber noch nicht die äußere Glückseligkeit im Sinne Kants gegeben. Denn „Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens". [64]) Glückseligkeit in diesem Sinne kann durch die Sittlichkeit nur unter Voraussetzung von Gottes Dasein und nur in einer unsichtbaren intelligiblen, d. i. moralischen Welt, die allen sittlichen Gesetzen gemäß ist, in der die Naturgesetze mit den sittlichen Gesetzen zusammenstimmen, bewirkt werden. [65])

---

[63]) Kr. d. pr. V. 141 f. [64]) Kr. d. pr. V. 149.

[65]) Würden in der Erscheinungswelt die sittlichen Gesetze vollkommen und allgemein erfüllt, so könnten sie nach Kant den Naturablauf bestimmen und die Glückseligkeit schon in diesem Leben zur Folge haben, da Gott alle anderen Gesetze auf sie hingeordnet hat. Aber hier auf Erden kommt die Sittlichkeit, das Reich Gottes oder der ethische Staat nicht zur Vollendung; das geschieht erst in der zukünftigen moralischen Welt. Dann aber tritt auch als unmittelbare Folge die Glückseligkeit ein. Vgl. Religion 214 Anm.

3. Kapitel.

Die Stellung Kants zur christlichen Gottesverehrung in ihrer Bedeutung für Gott.

§ 5. Die christliche Gottesverehrung im allgemeinen.

Auf zwei Wegen gelangt also Kant zur Annahme von Gottes Dasein und damit zur Religion als Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Nur um der Verwirklichung des höchsten Gutes willen, in dem die Sittlichkeit zur Vollendung gelangt und die entsprechende Glückseligkeit zur Folge hat, wird Gott postuliert. Nur diese Beziehung Gottes zur Welt, die in der Vollendung des höchsten Gutes besteht, ist uns bekannt. Darum stehen wir Menschen nur insoweit im Dienste Gottes, als wir an der Realisierung des Gottesreiches mitarbeiten, als wir moralisch handeln. Auf das moralische Gottesreich geht unser Streben unmittelbar; zu ihm stehen wir in unmittelbarer Beziehung, zu Gott selbst aber können wir nicht unmittelbar in Beziehung treten, sondern nur mittelbar auf dem Wege über die Arbeit am Reiche Gottes. Um das Gottesreich zu befördern, genügt es nun nicht, daß der einzelne in seinen Pflichten göttliche Gebote sieht, jeder für sich Religion hat, sondern die sittlichen Gesetze müssen öffentlich als Gebote Gottes hingestellt werden, die Religion muß öffentlich werden, wie es in einer menschlichen Gemeinschaft notwendig ist. „Der wahre (moralische) Dienst Gottes, den Gläubige als zu seinem Reich gehörige Untertanen, nicht minder aber auch (unter Freiheitsgesetzen) als Bürger desselben zu leisten haben, ist zwar so wie dieses selbst unsichtbar, d. i. ein Dienst der Herzen (im Geist und in der Wahrheit) und kann nur in der Gesinnung der Beobachtung aller wahren Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in ausschließlich für Gott bestimmten Handlungen bestehen. Allein das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentiert, ja, was noch mehr ist, durch dieses zum Behuf des Praktischen begleitet und, obzwar es intellektuell ist, gleichsam (nach einer gewissen Analogie) anschaulich gemacht zu werden.“ [66])

---

[66]) Religion 209; s. auch Reininger, Kant: 240 f. Vgl. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie 143.

Kant berührt sich in der Auffassung der Kirche mit Calvin, für den die Kirche ebenfalls um der Schwachheit des einzelnen willen aufgerichtet ist.

Das Gottesreich wird nun sichtbar in der Form der Kirche; sie ergibt sich an und für sich aus dem Religionsglauben, indem die von ihm beseelten Menschen sich zu einer sichtbaren Vereinigung zusammenschließen und so nicht nur einzeln, sondern gemeinsam und öffentlich Gott als obersten Gesetzgeber und ihre Pflichten als göttliche Gebote anerkennen. Dadurch werden sie sich ihrer moralischen Verbundenheit bewußt und in dem Wunsche gestärkt, das Reich Gottes zu befördern. Nun müssen aber in jeder Gemeinschaft, auch in der Kirche, äußere Gesetze sein, die dieselbe aufrechterhalten. Diese Gesetze wären freilich nicht moralisch, sondern nur zufällig, „statutarisch". Eine solche Kirche nun, die nur moralische Lehren und ein Mindestmaß von statutarischen Gesetzen enthielte, wäre nach Kant das Ideal einer Kirche. In besonderen Zusammenkünften wäre die moralische Religion immer wieder zu beleben, und dabei könnte man auch den Kultus nicht entbehren, der sich freilich nicht auf Gott beziehen und Selbstzweck sein würde, sondern uns nur die erhabene Idee Gottes, unseres sittlichen Gesetzgebers, vor Augen stellte, der unsere Gemeinschaft der Vollendung entgegenführt. Dadurch würden wir mit immer neuer Begeisterung für die Gemeinschaft erfüllt und vor Kleinmut bewahrt. Das Band der Gemeinschaft würde durch die gemeinsame Vorstellung von Gott als dem gemeinschaftlichen Gesetzgeber neu geknüpft, und auch der einzelne würde durch diese Vereinigung von rechtschaffenen Menschen und besonders durch ihre gemeinsame Ehrfurcht vor der Idee Gottes starke Antriebe zum Sittlichen empfangen. Ein Gottesdienst in diesem Sinne wäre Kants Ideal. Dazu wäre nur die Idee von Gott als moralischem Weltherrscher notwendig, und der ganze Wert des Kultus würde darin bestehen, in der Gemeinschaft und im einzelnen lediglich durch die lebhafte Vorstellung von Gott moralische Kraft auszulösen. Aber tatsächlich findet sich eine solche Kirche mit diesem rein moralischen Gottesdienst nicht. In Wirklichkeit gibt es eine Reihe von Kirchen, die nicht nur auf den moralischen Dienst Gottes abzielen, sondern auf historischem Offenbarungsglauben beruhen und Gott unmittelbar ehren wollen durch einen besonderen kultischen Gottesdienst. Kant erklärt sich nun nicht ohne weiteres gegen solche Kirchen, sondern er sagt sogar, daß so, wie die Menschen nun einmal sind, eine Kirche nicht auf dem Religionsglauben, sondern nur auf einem historischen Offenbarungsglauben begründet werden könne. Die-

ser hat einmal beim Volke solches Ansehen, weil ihm die göttliche Autorität augenfälliger entgegentritt als in dem Vernunftglauben. Ein heiliges Buch macht auf das Volk mehr Eindruck als die Autorität der gottgeschaffenen Vernunft. Wenn nun Kant auch die Möglichkeit des übernatürlichen Ursprunges der Offenbarung nicht widerlegen kann, so darf und kann sie nur solche Lehren enthalten, die entweder schon die reine Vernunft enthält oder die, wenn auch nicht unmittelbar moralisch, so doch dazu angetan sind, eine Kirche zu begründen. Die Offenbarung wird also rationalistisch aufgelöst und durch die natürliche Vernunft ausgelegt. Sie ist nur ein Mittel, um die Ausbreitung der Vernunftreligion zu befördern und eine Kirche zu begründen. Ein solcher Offenbarungsglaube nun, der der moralischen Deutung im hohen Maße fähig ist, begegnet uns in dem christlichen Glauben, und die Kirche, die auf diesem Glauben gegründet ist, kann als ein Mittel angesehen werden, um das Gottesreich zu verwirklichen. Wohl hat sie eine Reihe von Lehren und Gebräuchen (Gebete, Zeremonien, Sakramente), durch die man angeblich Gott dienen will, aber sie sind nur als Mittel zu betrachten, um das Reich Gottes in uns und um uns zu befördern. Kant nimmt zu ihnen nur nebenher Stellung, weil sie durch sein System nicht gefordert sind, sondern nur mit ihm in Einklang gebracht werden sollen. „Diese sind gleichsam Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb dieselben, aber stoßen doch an sie an." [67])

Da für Kant nur das moralische Handeln Gott wohlgefällig und jede andere Beziehung zu Gott für uns unerkennbar ist, so ist damit jeder Kultus, der Gott unmittelbar die schuldige Ehre geben will, abgelehnt. Immer wieder bekämpft Kant die Anschauung, daß es „besondere, auf Gott unmittelbar bezogene Pflichten" gäbe. „Es gibt keine besonderen Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, daß diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unseren pflichtmäßigen Handlungen überhaupt sei." [68]) Dabei ist diese Gesinnung der Ehrfurcht gegen Gott keine unmittelbare Beziehung zu Gott, sondern nur das Bewußtsein, daß man im

---

[67]) Religion 55 Anm. [68]) Religion 164 Anm.

Dienste Gottes und seines Reiches steht und so einmal zur sittlichen Vollendung gelangen wird, wodurch die moralische Triebfeder gestärkt wird. Somit ist auch diese ehrfürchtige Stimmung, die unser Handeln begleiten soll, keine Pflicht gegen Gott, sondern eine Pflicht gegen uns selbst; und zwar nicht unmittelbar wie die anderen Pflichten, sondern mittelbar, sofern sie der Belebung des sittlichen Mutes dienen. Sie ist nur ein Bedürfnis des Menschen, freilich ein Vernunftbedürfnis, das bei jedem Menschen unvermeidlich auftritt, insofern eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Nicht Gottes wegen, sondern unsertwegen erkennen wir unsere Pflichten als göttliche Gebote, haben wir Religion. Wohl spricht Kant davon, daß Gottes Ehre der Endzweck der Schöpfung sei, aber diese Ehre besteht darin, daß die Menschheit zur moralischen und allseitigen Vollendung im höchsten Gute gelangt.[69]) Gottes Wille ist nach Kant nicht seine Verherrlichung, sondern die Vollendung der Menschheit entsprechend ihrer sittlichen Würdigkeit. „Das, was allein eine Welt zum Gegenstand des göttlichen Ratschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, wovon als oberste Bedingung die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist.“ [70]) Wenn Kant von der Anbetung Gottes spricht, so versteht er darunter nicht irgendwelche Beziehung zu Gott selbst, sondern nur eine Ehrfurcht vor der Idee Gottes als des sittlichen Gesetzgebers, um unsere Ehrfurcht vor der Pflicht zu steigern. Ebenso meint er, wenn von Andacht die Rede ist, ein Ergriffensein nicht von Gott, sondern nur von der Gottesidee. Wir suchen uns die Größe Gottes lebendig vorzustellen, um uns so zur Achtung und Erfüllung seines Gesetzes anzutreiben. Die Andacht ist somit nur lebhafte Erkenntnis Gottes, kein Anerkennen Gottes, verbunden mit Unterwerfung unter ihn. Die Wirkung der Andacht besteht in der Erbauung, und diese ist nicht irgendwelche Berührung mit Gott, sondern die Festigung der moralischen Gesinnung.[71]) Wir ehren Gott, indem wir sein Gesetz hochachten, wenn uns seine Beobachtung auch schwer fällt. „Nichts ehrt Gott mehr als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn

---

[69]) Kr. d. pr. V. 157. [70]) Religion 61. [71]) Religion 216 Anm.

seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solch schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen."[72]) Erfüllen wir das moralische Gesetz mit Wohlgefallen, so lieben wir Gott. Eine unmittelbare Liebe zu Gott ist nicht möglich, da wir nur das lieben können, was Gegenstand unserer Sinne ist. „Das höchste für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist die Liebe des Gesetzes."[73])

Ein realer mystischer Verkehr mit Gott kommt für Kant nicht in Frage. Man hat einen solchen wohl von protestantischer Seite in seine Lehre hineingedeutet, um so eine Übereinstimmung zwischen Kant und Luther herzustellen. Aber dieser Versuch scheitert an den bestimmten Worten Kants, die keine Deutung in solchem Sinne zulassen. Auch Zeitgenossen Kants berichten uns, daß sie weder in seinen Werken noch im mündlichen Gespräch mit ihm mystische Vorstellungen gefunden hätten. So schreibt Jachmann: „Waren irgendeines Menschen Religionsmeinungen kalte Aussprüche der Vernunft, hat je ein Mensch alles, was Gefühl heißt, von seinen religiösen Handlungen ausgeschlossen und alle fühlbare Gemeinschaft mit der Geisterwelt entweder zur Belehrung des Verstandes oder zur Belebung des Willens abgeleugnet, bestand je eines Menschen Gottesdienst bloß in einem reinen Gehorsam gegen das Vernunftgesetz und in einer von allem Sinnlichen gereinigten und rein motivierten Pflichterfüllung, so war dies bei Kant der Fall. Will man also nicht mit Worten streiten, will man den kantischen Ausdrücken, z. B. praktische Vernunft, Vernunftglaube, moralische Schriftdeutung und anderes mehr, nicht absichtlich einen anderen Sinn unterlegen, als der Verfasser sich dabei dachte, und das aus Gefühlen herleiten, was er einzig und allein auf Vernunft gründet, so wird man auch weder in den Schriften noch in dem Leben Kants irgendetwas Mystisches entdecken. Kant hat sich hierüber auch gegen mich ganz unverhohlen erklärt und versichert, daß keines seiner Worte mystisch gedeutet werden müsse, daß er nie einen mystischen Sinn damit verbunden, und daß er nichts weniger als ein Freund mystischer Gefühle sei. Bei der Gelegenheit erklärte er jede Neigung zur mystischen Schwärmerei für eine Folge und für ein Zeichen einer gewissen Verstandesschwäche."[74]) Diese Worte werden bestätigt durch die Äußerun-

---

[72]) Kr. d. pr. V. 157. [73]) Religion 158. [74]) Iachmann a. a. O. 170.

gen eines anderen Zeitgenossen Kants, Borowski, der über Kants ablehnende Stellung zum Kultus bitter klagt: „Von Herzen wünschte ich, daß das Gebet an Gott ihm nicht als Fetischmachen und als eine unwürdige Handlung, der man sich, wenn man darüber betroffen würde, schämen müßte, vorgekommen wäre; — daß er über seiner Vorsichtigkeit, nicht in Mystizismus zu fallen, den echten frommen Empfindungen ihren eigentümlichen Wert belassen hätte; — daß er dem öffentlichen Kultus, dem er sonst doch einigen Wert zugestand, dessen liturgische Formulare er in seiner Jugend mit Erschütterung und Rührung angehört zu haben oft versicherte — daß er, sage ich, dem öffentlichen Kultus beigewohnt und an den segensvollen Stiftungen unseres Herrn Anteil genommen hätte. Um wieviel mehr Gutes würde er gewirkt haben!“ [75])

Man hat neuerdings versucht, bei Kant doch einen realen Verkehr mit Gott anzunehmen. H. Rust spricht in seinem Aufsatz „Kant und Calvin“ davon, daß beide von einer tiefen Ehrfurcht gegen Gott erfüllt gewesen seien, und er weist zum Beleg dafür darauf hin, daß Kant Gottes Weisheit, Güte und Macht in der Schöpfung bewundert habe, „welche sich bei ihm bis zu erstaunlicher Andacht steigern konnte“.[76]) Aber die Ehrfurcht, von der hier die Rede ist, bezieht sich nicht unmittelbar auf den lebendigen Gott wie bei Calvin, sondern auf Gottes Werke und ist ein bloßes Erkennen der Größe Gottes, aus dem sich keine Hingabe an Gott ergibt. Wenn Rust dann weiter bemerkt, daß für Kant wie für Calvin die Religion auf der Erfüllung des Willens Gottes beruhe, so ist darauf zu erwidern, daß Kant nur eine mittelbare Beziehung zum Willen Gottes, nämlich zu seinem Gesetz, nicht aber eine unmittelbare Beziehung zu seinem persönlichen Willen kennt. Eine solche Beziehung schließt Kant deutlich mit den Worten aus: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ [77]) Die Kulthandlungen sind nur Vorstellungen unseres sittlichen Handelns im Dienste Gottes oder, da die Vorstellung eines Objektes, hier des Gottesreiches, zugleich Mittel zur Beförderung desselben ist, so kann man auch sagen, sie sind nur Mittel zum Zweck, werden aber für den Zweck selbst angesehen. Wenn man „aber die bloße Vorstellung einer Sache

---

[75]) Borowski a. a. O. 90 ff. [76]) Kant-Festschrift 141. [77]) Religion 184.

mit der Sache selbst für gleichgeltend hält“[78]), so ist das ein Wahn, ebenso wenn man das Mittel zum Zweck für den Zweck selbst nimmt. Wie es nach Kant einen Ehrenwahn gibt, wo die äußere Vorstellung der Achtung, die äußere Hochpreisung seitens anderer für die Sache selbst genommen wird, so gibt es auch einen religiösen Wahn. Hier wird die Vorstellung des moralischen Gottesdienstes durch äußere Formen für den Gottesdienst selbst genommen. „Das Kirchengehen“ und der äußere Gottesdienst überhaupt, die uns den wahren Gottesdienst, das moralische Handeln vorstellen sollen, werden als Gottesdienst an sich betrachtet. So ergibt sich ein Religionswahn und Afterdienst Gottes.

§ 6. Die christliche Gottesverehrung im einzelnen.

a) Das Privatgebet.

Seiner moralischen Grundeinstellung gemäß beurteilt nun Kant die besondere Gottesverehrung im einzelnen, vor allem das Gebet. Er erkennt es nicht als unmittelbar wohlgefällig an, sondern läßt es nur gelten als Mittel, um das Reich Gottes in uns, d. h. die moralische Gesinnung, zu fördern. Es soll in uns das Bewußtsein beleben, daß wir mit unserem sittlichen Tun im Dienste Gottes stehen. Diese Gesinnung soll unser Handeln „ohne Unterlaß“ begleiten als „der Geist des Gebetes“. Sie aber im Gebet, wenn auch nur innerlich, auszudrücken, ist nicht unmittelbar wohlgefällig vor Gott, darum auch keine Pflicht, sondern nur eine Frage des Bedürfnisses. Gott kennt unsere Wünsche, auch ohne daß wir sie offenbaren. Das Gebet ist nicht ein unmittelbarer, persönlicher Verkehr mit Gott selbst, sondern hat es nur mit der Idee von Gott zu tun. Man stellt sich Gott vor als den Vollender alles Guten, als den sittlichen Gesetzgeber und Weltherrscher, der dem Guten zum Siege verhelfen wird, und belebt und ermutigt dadurch die sittliche Gesinnung. Die Wirkung des Gebetes ist also rein psychologisch. Es bringt seinen Gegenstand selbst hervor, nämlich die gottwohlgefällige moralische Gesinnung. Nur um moralische Angelegenheiten kann man deshalb im Glauben, d. h. mit der Hoffnung auf Erhörung, beten.[79]) Was das Beten um einen nicht moralischen Gegenstand angeht, z. B. um das tägliche Brot, „so kann niemand sich von der Erhörlichkeit desselben versichert halten, d. i. daß es mit

[78]) Religion 181 Anm. [79]) Religion 214 Anm.

der Weisheit Gottes notwendig verbunden sei, sie ihm zu gewähren; es kann vielleicht mit derselben besser zusammenstimmen, ihn an diesem Mangel heute sterben zu lassen. Auch ist es ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vorteil für uns) abgebracht werden könne."[80]) Von einer transzendenten Wirkung des Gebetes ist nicht die Rede. Das Gebet ist Kant nur eine Sebstbesinnung im Lichte der Idee Gottes, ein Einwirken auf sich selbst. Daher ist ihm auch die Anrede an Gott nur ein Symbol, um sich die Idee Gottes zu vergegenwärtigen, und ähnlich ist das Glaubensbekenntnis oder ein anderes, „statutarisches" Gebet, wie er es nennt, nur ein Mittel, die kirchliche Gemeinschaft und damit das Reich Gottes zu festigen. Ein typisches Beispiel dafür, wie Kant das Gebet moralisch auflöst, ist seine Erklärung des Vaterunsers. In ihm findet er nichts als Bitten moralischer Art, als „den Vorsatz zum guten Lebenswandel", als den Wunsch, „ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein". Selbst die Bitte um das tägliche Brot ist nicht eine „besondere überlegte Bitte dessen, was der Mensch will, sondern mehr ein Bekenntnis dessen, was die Natur in uns will".[81]) Man wirkt auf sich selbst ein vermittels der Idee von Gott und bestärkt sich in dem Wunsche, ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden. So erreicht man das, worum man bittet, ohne Eingreifen Gottes, ohne daß Gott als persönlich gegenwärtig vorgestellt wird und die Bitte erhört. Von der Gegenwart Gottes ist nach Kant auch kein Mensch beim Gebet überzeugt oder kann es wenigstens nicht sein. Denn Gottes Allgegenwart ist nicht sinnlich, anthropomorphistisch zu denken. Für eine solche Anschauung „ist in der menschlichen Natur kein Sinn". Eine solche sinnnliche Vorstellung von Gott aber hat derjenige, welcher laut oder innerlich ein Gebet spricht. Denkt aber ein Mensch beim Beten: wenn Gott mich auch nicht hört, so kann es wenigstens nicht schaden, wenn ich ihn anrede, als ob er persönlich nach der Weise eines Menschen gegenwärtig wäre, — so ist das Heuchelei. In einem Brief an Kiesewetter schreibt Kant: „Bei dem Gebet ist Heuchelei, denn der Mensch mag nun laut beten oder seine Ideen innerlich in Worte auflösen, so stellt er sich die Gottheit als etwas vor, das den Sinnen gegeben werden

---

[80]) Religion 214 Anm. [81]) Religion 213 Anm.

kann, da sie doch bloß ein Prinzip ist, das seine Vernunft ihn anzunehmen zwingt. Das Dasein einer Gottheit ist nicht bewiesen, sondern es wird postuliert, und es kann bloß dazu dienen, wozu die Vernunft gezwungen war, es zu postulieren. Denkt nun ein Mensch: wenn ich zu Gott bete, so kann mir das auf keinen Fall schaden; denn ist er nicht, nun gut, so habe ich des Guten zu viel getan; ist er aber, so wird es mir nützen; so ist die „Prosopopeia" Heuchelei, indem beim Gebet vorausgesetzt werden muß, daß derjenige, der es verrichtet, gewiß überzeugt ist, daß Gott existiert." [82])

Die Vernunft war gezwungen, Gottes Dasein zu postulieren als Voraussetzung für die Herbeiführung des höchsten Gutes. Dazu ist aber nicht notwendig, daß der Mensch sich unmittelbar mit seinen Bitten und Anliegen an Gott wendet, und daß Gott die Bitten der Menschen erhört. Zum Beweise dafür, daß der Mensch unaufrichtig ist beim Beten, führt Kant ein Beispiel an. Wenn man nämlich, so sagt er, einen Menschen „im lauten Beten" oder „in der dieses anzeigenden Gebärdung" überrascht, so schämt er sich und wird verlegen. Warum? Nach Kant deshalb, weil er mit sich selbst redend angetroffen wird, und das ist ein Zeichen von Geistesschwäche, deren man sich schämen muß, für Kant ein Beweis, daß der Mensch selbst nicht glaubt oder wenigstens nicht sicher glaubt, beim Beten mit Gott zu sprechen.[83]) So kann nach Kant ein Gebet zu Gott nicht vollkommen aufrichtig sein. Der betende Mensch ist nicht sicher und kann es nicht sein, daß er im Gebet mit Gott in Verbindung steht. Gott ist kein Gegenstand der Anschauung, und darum kann man Gott nicht im Gebete anreden. Bei dem bloß moralischen Gebet stellt man sich Gott nicht als persönlich gegenwärtig vor, sondern nur als Idee, durch die man auf sich zu wirken sucht.[84]) Nur in diesem Sinne kann ein Gebet ganz aufrichtig sein, da es auf vollkommen gewissen Voraussetzungen beruht.

Das Ideal ist aber nach Kant, daß der Geist des Gebetes belebt wird „durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung," [85]) daß der Mensch beim sittlichen Handeln sich unmittelbar im Dienste Gottes weiß, ohne daß es dazu der Worte oder besonderer Hilfsmittel bedarf. Soll aber schon

---

[82]) Kant, Brief an Kiesewetter, zit. bei Willmann, Geschichte des Idealismus III 507. [83]) Religion 213 Anm. [84]) Religion 212 Anm.
[85]) Religion 215.

der Gebetsgeist belebt werden, so kann das durch Betrachtung der Erhabenheit der göttlichen Schöpfung viel besser geschehen als durch Worte; nicht als ob man Gott nach Kant aus der Schöpfung erkennen könnte, aber nachdem man auf dem Wege über die Moral zu Gott gekommen ist, kann man auch die Natur als ein Werk Gottes betrachten und in ihr Erhebung suchen.[86]) Ein (innerlich oder äußerlich) gesprochenes Gebet erweckt zu leicht den Eindruck, als wäre es an Gott persönlich gerichtet, „und die Demütigungen und Lobpreisungen werden gemeiniglich desto weniger moralisch empfunden, je mehr sie wortreich sind".[87]) Darum soll man schon den Kindern einschärfen, daß die Gebetsworte, ja selbst die Vorstellung von Gott nicht an sich etwas zu bedeuten haben, sondern allein den Wunsch beleben wollen, Gott im moralischen Handeln zu dienen.[88])

b) Das gemeinsame Gebet und der Gottesdienst.

Bisher war vom privaten Gebet die Rede. Wie stellt sich nun Kant zum gemeinsamen Gebet? Im wesentlichen günstiger als zum Privatgebet. Gewiß ist ihm das gemeinsame Gebet auch kein Verkehr mit Gott; aber es ist ein viel stärkeres Mittel zur Belebung der sittlichen Gesinnung als das private Gebet. Denn beim gemeinsamen Gebet ist der Wunsch nach dem Kommen des Reiches Gottes viel lebhafter, da sich eine ganze Gemeinde in diesem Wunsche vereinigt, und durch die gemeinsame „sittliche Begeisterung" wird die moralische Gesinnung des einzelnen umso mehr belebt. Der Wunsch nach dem Reiche Gottes wird gerade dadurch zu einem gemeinschaftlichen, daß man das Oberhaupt dieses Reiches persönlich anredet, als ob es besonders zugegen wäre.[89]) Die Anrede an Gott ist dann gleichsam das Mittel, die einzelnen zu einer Gemeinschaft, zu einem gemeinsamen Willen zusammenzuschließen, sodaß sie sich nicht mehr als Einzelwesen, sondern als Glieder des Reiches Gottes fühlen. Insofern hat die Anrede an Gott beim gemeinsamen Gebet Berechtigung als Mittel, um sich für das Gottesreich zu begeistern. Ähnlich ist es ja bei patriotischen Feiern ein gutes Mittel, das Vaterland zu apostrophieren, um die Herzen ihm entgegenschlagen zu lassen. Nun ist das Vaterland freilich keine persönliche Wirklichkeit; hinter der Idee Gottes aber, mit der

---

[86]) Religion 215. [87]) Religion 216. [88]) Religion 216.
[89]) Religion 214 f. Anm.

wir es im Gebet zu tun haben, steht nach Kant das reale, persönliche Dasein Gottes; nur können wir dazu nicht in Beziehung treten.

Das gemeinsame Gebet leitet uns zum gemeinsamen Gottesdienst überhaupt hin. Wie zum gemeinschaftlichen Gebet, so stellt sich Kant auch zum gemeinsamen Gottesdienst günstig, indem er ihn freilich in seiner Art auffaßt. Er ist ausschließlich moralisches Symbol; er hat die Aufgabe, das Reich Gottes darzustellen und es so nicht nur in uns, sondern auch um uns zu befördern.[90]) Noch ist dasselbe nicht vollendet, sodaß es durch die allgemeine sittliche Wohlfahrt in Erscheinung träte, noch tritt es uns in der Wirklichkeit nicht in der Befriedung der Menschheit entgegen, und darum bedarf es einer eigenen Darstellung, wie sie sich in dem gemeinsamen Gottesdienst vollzieht. Zwar ist diese Gemeinde nur ein kleiner Teil der Gesamtheit, auf die das Reich Gottes sich bezieht, aber sie stellt symbolisch die Vereinigung aller Menschen dar. Wie die Bürger in einem politischen Gemeinwesen öfter zusammenkommen, um ihrer Vaterlandsliebe Ausdruck zu geben, so müssen sich auch die Menschen als Bürger des Reiches Gottes von Zeit zu Zeit versammeln, um sich desselben bewußt zu werden und ihm sichtbare, wenn auch nur unvollkommene Gestalt zu geben, und das umso mehr, als das Reich Gottes nicht in der Weise in die Erscheinung tritt wie das bürgerliche Gemeinwesen. Die Menschen haben die Pflicht, sich zu einem Reich Gottes zu vereinigen; das kann aber nur durch Gründung einer Kirche geschehen, und alles, was dazu dient, diese zu erhalten und zu festigen, ist für den Menschen pflichtmäßig, also auch der gemeinsame Gottesdienst. „Das Kirchengehen, als feierlicher äußerer Gottesdienst überhaupt in einer Kirche gedacht, ist in Betracht, daß es eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen ist, nicht allein ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung anzupreisendes Mittel, sondern auch ihnen als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staates, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht.“[91]) Somit ist das „Kirchengehen“, der Gottesdienst nur ein Dienst gegenüber den Mitmenschen, ein Nächstendienst, eine gemeinsame Äußerung des Wunsches, „daß das Reich Gottes komme“, wobei kultische Formen herangezogen werden können. Dadurch versichern sich die

[90]) Troeltsch a. a. O. 140 Anm. [91]) Religion 216 f.

Menschen immer wieder, daß sie zu einem ethischen Gemeinwesen zusammengehören, in dem Gott der sittliche Gesetzgeber ist, und bestärken sich im moralischen Handeln und Wirken für dasselbe. Mag ihnen auch in der Welt manchmal die Begeisterung für das Gottesreich schwinden und der sittliche Mut erlahmen angesichts der starken Widerstände des Bösen, im gemeinsamen Gottesdienst geht ihnen nach Kant immer wieder die Hoffnung auf, daß das Reich Gottes doch kommt. Das „Kirchengehen" ist also nicht ein unmittelbarer Gottesdienst oder ein Gnadenmittel, sondern bloß eine kirchliche Handlung, ein Ausdrucksmittel der kirchlichen Gemeinschaft und nur in dieser Beziehung Pflicht, weil notwendiges Mittel, die Kirche und damit das Gottesreich zu fördern. Voraussetzung ist freilich, daß die Kirche die Beförderung des Religionsglaubens, des Reiches Gottes zum Ziele hat, nicht aber „Förmlichkeiten enthalte, die auf Idololatrie führen und so das Gewissen belästigen können, z. B. gewisse Anbetungen Gottes in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menschen, da die sinnliche Darstellung desselben dem Vernunftgebote: „du sollst dir kein Bildnis machen!" usw. zuwider ist." Aber es an sich als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient und mit der Zelebrierung dieser Feierlichkeit (einer bloßen sinnlichen Vorstellung der Allgemeinheit der Religion) Gott besondere Gnaden verbunden habe, ist ein Wahn." [92])

Was nun die Pflicht des Kirchengehens angeht, so ist diese Pflicht von den anderen Pflichten, die uns der kategorische Imperativ gebietet, verschieden. Diese fordern unbedingt und gelten für alle Vernunftwesen, jene aber gebietet als notwendiges Mittel zum Zweck und gilt nur für geistig-sinnliche Wesen, für die menschliche Gemeinschaft. Ist einmal das Gottesreich auf Erden verwirklicht, so bedarf es auch keiner besonderen Darstellung mehr in den Versammlungen der Gemeinde. Befindet sich der einzelne nicht in der Gemeinde, so wird die Darstellung des religiösen Bewußtseins leicht als an sich Gott wohlgefällig und nicht als Beförderungsmittel der moralischen Gesinnung angesehen. Darum ist der gemeinsame Gottesdienst Pflicht, wenn auch sekundäre, nicht aber das Privatgebet, weil es nicht so unmittelbar der Herbeiführung des Gottesreiches

---

[92]) Religion 217.

dient und leicht zu einer Bitte um persönliche statt allgemein menschliche Anliegen wird. Darum ist der einzelne Mensch auf die Gemeinde angewiesen, wenn er zum Reiche Gottes einen Baustein beitragen will. Keiner darf sich daher dem Zusammenleben mit anderen entziehen, da er sich dann einer Pflicht entzieht, nämlich dem allgemeinen Kampfe der im Gottesreich gesammelten Menschheit gegen das Böse.

Wie den gemeinsamen Gottesdienst, so löst Kant überhaupt alle Kultusformen moralisch auf oder betrachtet sie als rein kirchliche Handlungen, ohne die nun einmal eine Kirche nicht bestehen kann. Auch die Taufe und Kommunion rechnet er hierhin. Erstere ist ihm nichts anderes als eine Feierlichkeit, welche die Aufnahme des Menschen in die Kirche und damit in das Gottesreich darstellt. Die Paten übernehmen dabei die Verpflichtung, den Getauften zu einem Bürger im Reiche Gottes heranzubilden, wenn dieser nicht selbst die Verpflichtung eingehen kann. Ein Gnadenmittel aber ist die Taufe nicht. Sünden können durch sie nicht nachgelassen werden. Dieser „Wahn" ist aus dem Heidentum in die christliche Kirche gekommen.

Was die Kommunion angeht, so ist sie „die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft nach den Gesetzen der Gleichheit."[93]) Diese kommt eben durch den gemeinsamen Genuß an derselben Tafel zum Ausdruck, wo alle als gleich gelten. Dieses gemeinsame Mahl ist aber nur ein Mittel unter vielen, um das Bewußtsein der Brüderlichkeit unter uns zu beleben, und ist nur deshalb herrschend geworden, weil sich Christus dessen bedient hat. Eine unbedingte Vorschrift, an die wir uns halten müssen, ist es nicht. Jedenfalls hat die Idee der Kommunion etwas Überwältigendes, ob sie sich nun in Form eines Mahles oder rein geistig vollzieht. Da fallen alle Schranken, die durch Reichtum, Stand und Bildung aufgerichtet sind; als Bürger im Reiche Gottes sind alle Menschen gleich, sind alle Brüder, und darum ist die Kommunion „ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben".[94]) Gnaden im Sinne übernatürlicher Wirkungen sind mit ihr nicht verbunden.

[93]) Religion 218. [94]) Religion 218.

Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Leo Drüke, am 11. November 1894 zu Beckum in Westfalen als Sohn des Rektors Wilhelm Drüke und seiner Ehefrau Franziska geborene Otterbeck. Im Jahre 1905 siedelten meine Eltern nach Recklinghausen über, wo ich das Gymnasium besuchte, das ich Ostern 1913 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Im Sommerhalbjahr 1913 hörte ich an der Universität Freiburg i. Br. theologische, historische und philosophische Vorlesungen, desgleichen im Winterhalbjahr 1913/14 an der Universität München. Vom Sommerhalbjahr 1914 ab widmete ich mich in Münster dem Studium der katholischen Theologie und erhielt am 27. Januar 1916 auf Grund der Bearbeitung einer aus der Moraltheologie gestellten Preisaufgabe: „Die Notwendigkeit der Religion als besonderer Gottesverehrung" den vollen Preis zuerkannt. Im April 1916 wurde ich zum Heeresdienste einberufen und nahm an den Kämpfen im Osten und Westen teil, in deren Verlauf ich mir das Eiserne Kreuz II. Klasse erwarb. Ende des Jahres 1918 aus dem Heere entlassen, nahm ich das theologische Studium in Münster wieder auf und wurde am 21. Mai 1921 zum Priester geweiht. Meine erste Anstellung erhielt ich als Repetent im Konvikt zu Emmerich a. Rh. Ostern 1923 kam ich nach Münster und widmete mich theologischen und philosophischen Studien. Allen meinen akademischen Lehrern schulde ich herzlichen Dank. Besonders bin ich Herrn Dompropst Prälat Professor Dr. Mausbach zu Danke verpflichtet für die Anregung und Förderung, die er mir im Verlauf der Arbeit zuteil werden ließ.